

نحو حِلْمٍ مُعاصرٍ

30-31
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الثامنة، العددان الثلاثون والواحد والثلاثون، ربيع وصيف ٢٠١٣ م - ١٤٣٤ هـ

ملف العدد

- ﴿ فلسفة النهضة الحسينية، قراءة جديدة في النظريات القائمة ﴾
- ﴿ معرفة الله وفق الذوق العرفاني للإمام الحسين رَبِّي ﴾
- ﴿ الشعائر الحسينية بين الشرعية والعقلانية ﴾
- ﴿ الروية الفقهية والحقوقية لثورة الإمام الحسين رَبِّي ﴾
- ﴿ الثورة الحسينية وتعزيز فقه المواجهة ﴾
- ﴿ المهدى والمهدوية عند الإمام الحسين رَبِّي ﴾
- ﴿ الثورة الحسينية وإشكالية تعارض (أولي الأرحام) مع (أولي الأرحام) ﴾
- ﴿ النظريات في ثورة عاشوراء ﴾
- ﴿ قبس من عرفة الإمام الحسين رَبِّي ﴾

دراسات:

- ﴿ الولاية في العرفان الإسلامي، قراءة وتحليل ﴾
- ﴿ استعمال اللفظ في أكثر من معنى، دراسة لأساسيات منهج الفهم العرفاني ﴾
- ﴿ الدين، الفلسفة، والغائية ﴾
- ﴿ حجية الحديث في تفسير القرآن، دراسة في نظرية العلامة الطباطبائي ﴾
- ﴿ المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في المعالم والأفاق / القسم الثاني ﴾

قراءات:

- ﴿ هوماشر نقدية على كتاب «الشعائر الحسينية» للميرزا التبريزى ﴾

زنده
دیده
کتاب
آن

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

المدير العام

علي باقر الموسى

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

زكي الميلاد السعودية

عبدالجبار الرفاعي العراقي

كاميل الهاشمي البحريني

محمد حسن الأمين البناني

محمد خيري قيرباش أوغلو تركي

محمد سليم العوا مصر

محمد علي أذرباش إيران

تنضيد وإخراج

papyrus

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العددان الثلاثون والواحد والثلاثون، السنة الثامنة

ربيع وصيف ٢٠١٣م، ١٤٣٤هـ

البطاقة وشروط النشر

﴿ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط -

بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.﴾

﴿ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

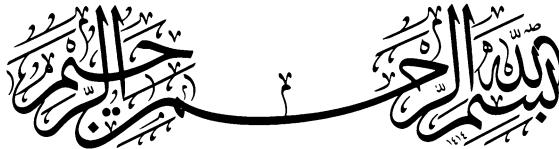
﴿ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد ظهرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.

﴿ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، ظهرت أم لم تنشر.

﴿ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.

﴿ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.

﴿ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب. خلف

المركز الثقافي اللبناني - نهاية عبد الكريم وعطيه - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

♦ لبنان: شركة الناشرون للتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، سنتر
فضل الله، ط4، ص. ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٠٠٧٢٧٧٠٨٨/٢٢٧٠٠٧ (+٩٦١١).

♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ٠٠٩٧٣٦٦٩٦٩ (+٩٧٣).

♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.

♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة
سلمامسة.

♦ العراق: مكتبة أهل البيت، بغداد (الكافافية); مكتبة الزهراء، البصرة، سوق العشار؛ مكتبة الغدير،
النجف، سوق الصويفي.

♦ سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٠٠٩٦٣٩٢٢٨٧٠٤٢٥ (+٩٦٣).

♦ إيران: مكتبة يارسا، قم، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦ (+٩٨٢٥١);
ومكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١); ودفتر تبلیغات «بوستان کتاب»،
قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).

♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١).

<http://www.neelwafurat.com> ♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والتراث:

<http://www.arabicebook.com> ♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom ♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العددان الثلاثون والواحد والثلاثون، ربیع وصیف ۱۴۳۴ م، ۱۳۰۲، هـ

-
- الدين والإلحاد، محاولتان لخلق إنسانين مختلفين / الحلقة الأولى ٥
حیدر حب الله

ملف العدد: النهضة الحسينية، قراءاتٌ ومطالعاتٌ / ١/

- فلسفة النهضة الحسينية، قراءةً جديدةً في النظريات القائمة ١١
الشيخ أحمد مبلغى
- معرفة الله وفق الذوق العرفاني للإمام الحسين (عليه السلام) ٤٧
د. الشيخ محمد باقر حيدري كاشاني
- الشعائر الحسينية بين الشرعية والعلقانية ٩٠
د. الشيخ محمد أمين أحمدي
- الرؤية الفقهية والحقوقية لثورة الإمام الحسين (عليه السلام) ١١٣
د. الشيخ مصطفى ميرأحمدی زاده
- الثورة الحسينية وتعزيز فقه المواجهة ١٦٨
الشيخ جواد فخار الطوسي
- المهديّ والمهديّة عند الإمام الحسين (عليه السلام) ١٩٧
الشيخ محمد أمين صادقي الأرزكاني
- الثورة الحسينية وإشكالية تعارض (أولي الأمر) مع (أولي الأرحام) ٢٢١
الشيخ محمد حسن قدردان قراملكي

النظريّات في ثورة عاشوراء

٢٦٥ أ. علي إلهام

قبسٌ من عرفة الإمام الحسين عليه السلام

٢٩٨ الشيخ محمد أمين صادقي

□ دراسات

الولاية في العرفان الإسلامي، قراءةً وتحليل

٣٣٢ د. الشيخ أسد الله شكريان

استعمال النطق في أكثر من معنى، دراسةٌ لأساسيات منهج الفهم العرفاني

٤٥٣ السيد جواد سيفي / د. قاسم فائز

الدين، والفلسفة، والغائية

٣٦٩ يورغن هابرمان

حجية الحديث في تفسير القرآن، دراسةٌ في نظرية العلامة الطباطبائي

٤٧٥ د. كاظم قاضي زاده / أ. مریم الجعفری

المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسةٌ في المعالم والأفاق /

القسم الثاني

٤٩٥ الشيخ رضا إسلامي

□ قراءات

هوامش نقدية على كتاب «الشعائر الحسينية» للميرزا التبريزى

٤٣٢ الشيخ جواد القائمي (البصري)



الدين والإلحاد

محاولاتان لخلق إنسانين مختلفين

. الحلقة الأولى .

حيير حب الله

ـ تمهيدـ

نتحدث دوماً عن تأثير الدين على حياة الإنسان (الفرد . الجماعة)، ونتحدث في هذا الصدد عن دوره في بناء أو تأييد أو تقوية الحياة الأخلاقية، وكذلك في إشباعه للنزعه الروحية الغريبة التي تسكن باطن الإنسان، فيأتي الدين ليسدّ هذه النزعه، ويشبع هذا التوجّه عند البشر.

لست أريد هنا التحدث عن هذه الأمور. ما أريده ليس سوى مقارنة بسيطة جداً. ولعلّها معروفة لنا جميعاً، ولكنني سأقوم بعرضها؛ لكي تكشف بكلّ بساطة أيضاً أنّ هناك إنسانين يريان الأشياء، ويتعاملان معها بطريقة مختلفة تماماً: متدين (بأيّ دين سماوي)؛ وغير متدين. ويشتدّ الاختلاف بينهما تبعاً لشدة قناعتهما، ثم ترجمتهما عمليّاً لما يؤمنان به.

ولكي أقوم بالمقارنة أبدأ من العناصر التالية، مطلقاً عنوان (الدين)، الذي يقابله هنا في الإطلاق عنوان (الإلحاد)، بمعنى عدم الالذين:

ـ ١. العالم بين الظاهر والباطن، رؤيتان مختلفتانـ

يؤمن الدين بأنّ هذا العالم يقف خلفه إله يملك قدرة فائقة، وسلطة علمية،

وإحاطة تامة. فليس ما نراه من حولنا هو كُلّ شيء، بل هناك خلف الستار قوّة مقدّسة متعالية متحكّمة بكلّ شيء.

بينما يرفض الإلحاد هذا المفهوم، ويرى أنّ ما نراه في هذا العالم هو ما هو موجودٌ ملموسٌ لنا، وليس خلف هذه الصور الجميلة شيء آخر مخفّي، ولو كان هناك ما هو مخفّي فسيظهر كما ظهر ما لم يختفي؛ نتيجة تطّور العلوم.

إنّ المؤمن يرى أنّ الصورة لم تكتمل برأيتي لما يحيط بي من هذا العالم مهما تطّورت العلوم الطبيعية، بل هناك جزء آخر مخفّي خلف ما أراه، وهو عالم الغيب، الذي تعبّر الذات الإلهيّة عن الدرجة القصوى منه، بل يذهب المؤمن أبعد من ذلك عندما يعتقد بأنّ ما يحيط به ليس سوى الجزء السطحي البسيط من الواقع، وأنّ الجزء الأعظم والأكبر هو ذلك المختفي في الغيب، والمتحكّم بهذا الجزء الظاهر. فالعالم عنده مثل جبل الجليد في أعماق المحيطات، مهما بدا جزؤه الظاهر فوق سطح الماء عظيماً، فإنه يظلّ أقلّ بكثير من ربع ذلك الجبل الجليدي القابع في الأعماق.

من هنا يقع بين الطرفين: المؤمن؛ والمُلحد، خلافٌ حقيقيٌ، يتمثّل في أنّ حكمي على أيّ شيء يفترض إيمانياً أن يأخذ بعين الاعتبار ذلك الجزء المخفّي، وإنّ كان حكمي غير علمي، وغير صحيح، بل هو حكمٌ ناقص؛ أمّا المُلحد فيرى أنه لا يوجد غيب أساساً، ولا حتّى الله تعالى، حتّى تُقْعِدَهُ في قراءتنا للأمور، وبدل التفتيش عنه علينا بالتفتيش لـكُلّ شيء عن الأسباب الماديّة، التي تعبّر عن ظاهر ما يحيط بنا.

إنّ المؤمن - لو أردنا التشبيه - لا ينفكّ عنده عالم الغيب عن عالم المادة. فليسا عالميَّن بعيدين عن بعضهما، تصلّ أخبارُهُما إلى بعضهما بعضاً، أو يربط بينهما حلٌّ طويل، بل هما متواشجان متداخلاً، يحيط أحدهما . وهو الغيب . بالأخر، فـكُلّ ما هو ماديّ فإنّ معه غيب لا أراه، يحيط به ويتحكّم، ولا تسير قوانين هذا العالم لوحدها، كما يرى ذلك علماء الطبيعة، بل مع صحة هذه القوانين تماماً هناك قوانين أعلى تحكّي عن منطق الهيمنة الذي يمارسه عالم الغيب على عالم الطبيعة، وهو منطق قوانين لم تكتشفها العلوم الطبيعية، ولم ترها أساساً.

بينما يعارض المُلحد كُلّ هذا الكلام، ويراه ضريباً من الظنون والتخمينات،

ويُدعى بضرس قاطع أنه لم يوجد شيئاً من هذه المدعيات ملموساً على أرض الواقع. وخلاصة القول: الدين يرى أنَّ حياتنا شفرين: ظاهر، وهو ما يلوح لنا من الأمور؛ وباطن، وهو عالم الغيب الذي لا ندركه بحواسنا، لكنه يقف خلف كلِّ شيء. والمطلوب منا أن نتجه نحو ذلك العالم، ولا نقصر نظرنا على هذا العالم.

بينما يقول الإلحاد بأنَّ هذا ليس سوى الوَهْم والسراب، فليس هناك سوى ما هو من حولنا، نراه ونحس به ونواجهه، وكلُّ ما سوى ذلك فهو خدعة وكلمات وألفاظ. يشعر المتدين بأنَّه على تماس يومياً مع عالمين: محسوس؛ وغير محسوس. فحياته هي مزيج من التماس المزدوج هذا، فهو يصلّي؛ لأنَّ الصلاة تماسٌ مع عالم آخر، ومع الإله، ولكنه يأكل؛ لأنَّ الأكل تماسٌ مع هذا العالم.

بينما في الإلحاد لا يوجد هذا المزدوج، فكلُّ تماسٍ هو تماسٌ مع الدنيا والمادة والحسن، وليس هناك تنوع في التواصل، بل هناك غيبوبة عن شيء آخر بحسب المبدأ.

٢. حديث الغaiات، هل ثمة غaiات أم هي القوانين الصامدة؟ —

يؤمن الدين بأنَّ هناك هدفاً للخلق. فالخلق يتجه نحو نهاية محددة سلفاً، وهناك فلسفة وحكمة من وراء هذه النهاية، وكلِّ شيء يحصل ناتج عن خطط مدبرة ومدروسة بدقة عالية من حيث الغaiات. فحصول الظاهرة الطبيعية الفلانية له غاية محددة، سبق أنْ خطط لها في غرفة غريبة مغلقة، وأريد منها أن توصل إلى تلك الغاية. وموت فلان أو فلان في هذا السن أو ذاك، وبهذه الطريقة أو تلك، أمرٌ سبق أن جرى الاطلاق عليه، وحدّدت أغراضه بدقة عالية، في زاوية ما من العالم.

إنَّ فكرة الهدافية في الخلق - سواء على المستوى التفصيلي أم على المستوى الجمعي العام، الذي تعبّر القيامة والآخرة عنه. هي فكرة جوهرية في العقل الديني، وفي وعي المؤمنين. فلا تقع الأمور عبثاً، ولم تأت إلى الحياة كذلك. وكلُّ خطٌّ السير المتحرك بنا، صعوداً ونزولاً، ويميناً وشمالاً، لم يكن صدفةً عابرة، بل خطٌّ مدبرة، محكمة التدبير، تهدف لغaiاتٍ محددة للخلق كله، وهي بالتأكيد غaiاتٍ نبيلة لتلك القوة القاهرة العليا المترحكمَة بالعالم.

أما الإلحاد فلا يؤمن بالضرورة بمنطق الغايات، ويقول بأنّ ما حصل ليس سوى وضعٍ تلقائيٍّ، وقع ولم يتم التخطيط له من قبل، ولم يهدف فاعله لغاية يريد تحقُّقها من وراءه، بل هي كائنات هذا العالم التي التأمت بهذه الطريقة العفوية؛ بحكم نظامها التكويني، لا بحكم غاياتها وما لاتها.

إذاً فهناك فرقٌ جوهريٌّ بين المؤمن والمُلحد.

تارةً من زاوية العلة الفاعلية، حيث يرى المؤمن أنَّ فاعل هذا العالم هو الغيب، وهو الله؛ فيما لا يرى ذلك المُلحد.

وأخرى من زاوية العلة الغائية، حيث يرى المؤمن أنَّ العلة الفاعلية فعلت فعلها، وتفعله دوماً، من منطلق غايةٍ وغرضٍ مدروسٍ مسبقاً؛ فيما يرى المُلحد أنَّ الفاعل. وهو الطبيعة عنده. يفعل الفعل لا لغاية، بل لأنَّ تكوينه يفرض حركةً له بهذه الطريقة أو تلك، فليس خلف العلل الفاعلية المادية غاياتٌ، ولا تفكّر الطبيعة أو تخطّط لأغراضٍ. وإذا كان النزاع بين الرجلين (المؤمن؛ والمُلحد) نزاعاً قد تغلب عليه الزاوية النظرية في العلة الفاعلية، فإنَّ النزاع بينهما في العلة الغائية يرتدّ لأنّار سيكولوجية ونفسيةٍ عامةً.

إنَّ افتراض أنَّ هناك غايات يعني افتراض أنَّ هناك عقلًا كبيراً، يملك رؤيةً أوضح، يخطّط لكلِّ شيءٍ. وهذا الافتراض سوف يسمح باعتبار ما يحصل معه هنا أو هناك جزءاً من مسارٍ مرصودٍ سلفاً. هذه قضيةٌ غير بسيطةٌ على مستوى ارتداداتها النفسية. فأن تكون في غابة تسير بك قدماك بطريقة عفويةٍ عشوائيةٍ شيءٌ، وأن تكون هناك وتعتقد بأنَّ كلَّ هذا المسير الذي يbedo لك عشوائياً له غايةٌ ونهايةٌ محددةٌ، رسمت مسبقاً من قبل أحدي ما، شيءٌ آخر. إنَّ الحيرة في الحالة الثانية هي حيرةٌ آنيةٌ، لكنَّها وهيٌ نهائيةٌ، فيما الحيرة في الحالة الأولى هي حيرةٌ في المبدأ والمُعاد، وهي أيضاً وحشةٌ وغريبةٌ.

٣. ثنائية العالم (الدنيا؛ والآخرة) وفضاء آخر مختلفٍ —

يقول الدين بأنَّ الدنيا هي ممرٌّ، وهي مجرد سراب، مقارنةً بالآخرة التي هي

المقرّ؛ بينما يقول الإلحاد بأنّ الدنيا هي طريقنا ومستودعنا ونهايتنا، وليس هناك خلفها من شيء.

فالمتدين يبحث عن نتائج عمله في الآخرة؛ بينما يبحث غيره عن نتائج عمله في الدنيا.

عندما يحسب الدين ما يجري في الدنيا فهو ينظر إليه بوصفه جزءاً من مسيرة طويلة للغاية؛ بينما الإلحاد عندما ينظر إلى الدنيا فهو يحسبها كلّ شيء؛ إذ ما من بعث، ولا عالم آخر يقف خلف هذا العالم. ويؤدي هذا الأمر إلى تغافر في طريقة التعامل مع الظواهر الدنيوية. فالمصائب والأزمات هي بالنسبة للمتدين مجرد تحدّي مؤقت؛ بينما هي القدر الذي ختم حياة المحدث، ومن ثمّ فليس أمامه سوى أن يقيّم كلّ شيء في إطار هذه الدائرة؛ ليكون واقعياً.

إن الفرق بين الرجلين عظيم. كيف لي أن أساوي بين رجلٍ يرى ما يجري مع حياته في هذا العالم هو ما يجري معه في حياته كلّها؛ لأنّ هذا العالم هو حياته كلّها، فلو عاش خمسين سنة، وكان بينها أربعون سنة مظلمة وقاسية وتالفة، فإنّ نتيجة حساباته سوف تكون: إنّ أربعة أخماس حياته قد ذهب هدراً. إنه شعورٌ ثقيل. أمّا الرجل الآخر فهو يواجه الأمور بطريقة مختلفة تماماً. إنه يقيس أولًا الدنيا المحدودة زمنياً للغاية على الآخرة المترامية زمنياً، مما فسرنا الخلود فيها. وعندما يفعل ذلك سيجد أنّ كلّ دنياه تساوي (الواحد في المليون) من مجموع حياته؛ لأنّ الحياة عنده ليست هذه، بل هذه هي (يوم أو بعض يوم). وهنا إذا واجهه نفس ما واجهه الرجل الأول فإنّ نتائج رؤيته للأمور ستكون مختلفة تماماً. إنّ الأربعين سنة القاسية التي قضاها لا تشكل سوى الواحد من المليون من حياته. إذا فآماله وقراءته للأمور مختلفة تماماً؛ لأنّ الحياة الحقيقية عنده لم تبدأ بعد. وهذا ما يترك تأثيراتٍ عظيمة على الروح والنفس والوجودان.

وما يثيرني أكثر لدى مقارنة الرؤيتين هو اعتبار الدنيا دينياً ممراً ومدرسةً ومركز تدريب واختبار. هذا المفهوم يبدو لي غير بسيط أبداً إذا تعمق في الذات الإنسانية، وتحول إلى شعور مستمر. فعندما أواجهه أيّ شيء هنا فلا أراه (نهاية

الأمور)، و(كل شيء)، و(تمام الحال). إنه المرحلة الجنينية التي أحدها في ضوئها نوع حياتي الحقيقية. فهل أذهب لطلب العلم؛ كي أصير طيباً، فأعيش حياة جيدة مثلاً، أم أذهب للفلتان التام؛ كي أصبح سارقاً ملائقاً مطارداً منبوزاً؟ هذه الفترة من سن العاشرة إلى سن الثلاثين قياساً بما بعد ذلك هي الفترة الدنيوية . دينياً . قياساً بالأخرة. وكل ضغط وخوف وقلق وتعب وإرهاق، وكل سلبية أتحملها في هذه الفترة، ستكون منطقية تماماً عندما أضعها في سياق بناء الآخرة، تماماً كما هي منطقية بوضعها في سياق ما نسميه نحن في حياتنا بأنه (بناء المستقبل).

الموضوع مثيرٌ بحقٍ. وهذا ما يدفع المؤمن ليعتبر الدنيا امتحاناً وابتلاءً. إنه يرى من الطبيعي أن يعاني فيها؛ لأنَّ الطبيب لا يصبح طيباً بلا معاناة وتحملٍ وسهر. ويرى من الطبيعي أن تكون هناك مشاكل، وأنَّ المشاكل والألام ليست ظلماً يتضرَّ منه، أو يعرض عليه؛ لأنَّه لا ي تعرض على المصاعب التي تواجهه في مرحلة دراسته العلمية؛ بحكم فهمه لطبيعة هذه المرحلة وقوانينها ونتائجها. الدنيا عند المؤمن مركزٌ تدريب عسكريٌّ، وبلغ الغايات السعيدة فيه لا يكون إلا بالخضوع لمنطق التدريب هذا.

من هنا، لا يقوم الدين حُسْنَ فعلٍ أو سوءِ عملٍ، ونجاحَ برنامجٍ أو فشله، بالنظر إلى تأثيراته الدنيوية فقط، بل لأنَّه يرى الدنيا جزءاً من الخطط الطويل لمسيرة الحياة. فهو ينظر في تأثير الفعل على الخطط الطويل هذا (دنيا وأخرة معاً)؛ بينما يعمد الإلحاد في عمليات التقويم إلى النظر في النتائج على المستوى الزمني الدنيوي؛ إذ لا يوجد مستوى زمني آخر حتى نرصد النتائج فيه.

ويؤدي هذا الاختلاف إلى اختلاف آخر بالغ الأهمية في دور الدين نفسه. فالدين يرى دوره في بناء الآخرة بالدرجة الأولى؛ بينما ينظر إليه الإلحاد على أنَّ دوره يجب أن يكون بناء الدنيا. فإذا جاء أيُّ مشروع آخر غير الدين واستطاع بناء الدنيا كان من المنطقي التخلّي عن الدين.

- يشبع -

فلسفة النهضة الحسينية

قراءةٌ جديدة في النظريات القائمة

الشيخ أحمد مبلغی^(*)

مقدمة^(**)

نظراً لما تتوفر عليه نهضة الإمام الحسين^{عليه السلام} من أبعاد خاصة تفرد بها فقد جذبَتْ نحوها العديد من النظريات عبر التاريخ، وهي تتنظم في طيفٍ متنوع وواسع من الدراسات والرؤى التاريخية والكلامية والسياسية والفقهية وغيرها.

وقد انتهى هذا التنوع والتعدد في طرح النظريات حول تلك النهضة التاريخية إلى توفر نتاج وافر وثري يتناولها. غير أنه رغم كل ذلك لا يزال يظهر على ضوئها جوانب وتساؤلات تتطرق للجواب. ولا تتيّسر الإفاداة من هذا النتاج ما لم يعدَ لذلك خير إعداد، بما يرفع عنه الإبهام.

والعمل على المقارنة بين النظريات المطروحة في هذا المجال، وإعادة قراءتها في هذا السياق، هو جهد كفيل بالنهوض بهذه المهمة إلى حدٍ كبير. وتتكلّف هذه المقالة، في رسالتها التي ترمي إليها، بعقد هذه المقارنة. فهي تسعى إلى تحقيق النقاط التالية:

أولاً: أن تضع كلَّ ما قيل وطرح في هذا المجال ضمن بنية مقارنة منسجمة ومنظمة توصل منها إلى معرفة منزلة كلَّ نظرية بالقياس إلى النظريات الأخرى،

(*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية.

(**) كلَّ المقالات المتعلقة بملف العدد قد تمت ترجمتها بالتنسيق مع مكتب الإعلام الإسلامي في قم . إيران (دفتر تبليغات).

ونسبتها إليها.

ثانياً: أن تفتح الطريق . ولو بنسبة معينة من النجاح . أمام المسائل والتحليلات الجديدة المطروحة في جميع الميادين ، وبالنسبة لـكافة النظريات المقترحة؛ من أجل دراسة هذه النهضة ، والبحث حولها في المستقبل.

وقد طرحت في مجال فلسفة النهضة الحسينية والأهداف التي ترمي إليها نظريات عديدة ، أهمّها:

١. إقامة الحكومة.

٢. طلب الشهادة.

٣. الفرار من الموت.

٤. الأهداف المتوازنة.

٥. مواجهة حالة الانغلاق السياسي السائدة في عصر يزيد.

وسننعني هنا إلى بحث كلٌ واحدة من هذه النظريات على حدة :

١. إقامة الحكومة—

كثيرون هم الذين تبنّوا النظرية القائلة بأنَّ «إقامة الحكومة هي هدف الإمام الحسين»، ولكنْ كُلُّ واحدٍ نظر من زاوية تغاير زوايا نظر الآخرين. وسنعتمد هنا إلى المرور في عجلة على تلك النظريات:

أ. نظرية الشيخ الطوسي—

استناداً إلى رؤية خاصة انتهى الشيخ الطوسي في دراسته لعصر الإمام الحسين عليه السلام إلى أنَّ حركته نحو الكوفة كانت خطوةً في طريق تأسيس الحكومة. فقد ارتكز إلى أنَّ الإمام إذا ما قويَ في ظله تأثير فعلِ ما في تشكيل الحكومة وجب عليه الإقدام عليه. ويقول في هذا الصدد: قد علمنا أنَّ الإمام متى غالب على ظله أَنَّه يصل إلى حُكْمٍ ، والقيام بما فُوضَ إليه ، بضربي من الفعل وجب عليه ذلك ، وإنْ كان فيه ضربٌ من المشقة ^(١).

ففي دراسة تاريخية خاصة لظروف العصر الذي انبثقت فيه واقعة كربلاء رأى أن العوامل والظروف المحيطة بتلك الحادثة كانت تحتمل احتمالاً يعتقد به في أن تكون أعمال التحرير السياسي ضدّ يزيد، والجهود المبذولة في سبيل تأسيس حكومة، أعمالاً وجهوداً مثمرة؛ ومن هنا غالب الظنّ على الإمام الحسين بحصول النصر. وفي هذا الصدد يقول: إنَّ أسباب الظرف بالأعداء كانت لائحة^(٢).

ويقول أيضاً: وأبو عبد الله عليه السلام لم يسر طالباً الكوفة إلاّ بعد توقيع من القوم وعهود وعقود، وبعد أن كاتبوا عليه السلام طائعين غير مكرهين...

بـ. نظرية الشيخ صالح النجف آبادي

يعدّ الشيخ صالح النجف آبادي من المحققين المعاصرين الذين انكبّوا على دراسة نهضة الإمام الحسين عليه السلام انتلاقاً من رؤية خاصة. وقد انتهى إلى أنَّ هدف الإمام من النهضة هو إقامة الحكومة. وتحقيقاً لآسم بحثه بالحرّة فقد حرص منذ البداية على عدم الخوض في المبني الكلامي القائل بعلم الإمام، وانطلق في دراسته من المبدأ القائل بضرورة دراسة نهضة الإمام الحسين عليه السلام مع غضّ النظر عن مسألة علم الإمام بالغيب، والتي أدت إلى انقسام العلماء إلى فئتين متقابلتين^(٣).

وقد قسم حركة الإمام الحسين في نهضته إلى مراحل عدّة: اعتباراً بأنَّ المرحلة الأولى تكمن في صمود الإمام في وجه استفزازات الحكومة وأطماعها الزائدة. فباعتقاده أنَّ الإمام كان يهدف في هذه المرحلة إلى تقييم الظروف المحيطة به، وتحليل الأوضاع السائدة حوله، شأنه في ذلك شأن أيّ سياسي آخر. وبعبارة أخرى: إنَّ الهم الأساسي الذي كان يشغل الإمام الحسين عليه السلام في هذه المرحلة هو تقييم الأوضاع في سبيل إقامة الحكومة. وتبدأ هذه المرحلة من حين خروج الإمام الحسين عليه السلام وتستمرّ إلى زمان إقامته بمكة.

وتتألف المرحلة الثانية من صمود الإمام ووقفه في وجه تجاوزات حكومة ذلك العصر من جهة، وعمله على الوصول إلى الحكم وتهيئة الظروف الالزامية لذلك من جهة أخرى. وتستغرق هذه المرحلة الفترة الواقعة بين خروج الإمام من مكة وبين

مواجهته لجيش الحرّ.

وتشرع المرحلة الثالثة بدورها من حين المجابهة مع الحرّ، وتستمرّ في داخل الفترة التي بدأت منها، حيث سعى فيها الإمام الحسين إلى تجنب وقوع الحرب، والتوصّل إلى صلح يحفظ له شرفه. وقد بلغ الإمام في سعيه هذا إلى حدّ إقناع عمال الحكومة بالصلح.

وأما المرحلة الرابعة والنهائية فتبدأ من حين هجوم قوات العدوّ. وما قام به الإمام الحسين في هذه المرحلة كان عبارة عن دفاع مستميت، يبعث على الفخر، في مقابل هجوم دمويٍّ ووحشٍ... دفاع اختتم بشهادته عليه السلام.

ومن أجل إثبات مدعاه القاضي بتشكيل النهاية من أربع مراحل فإنه قام بإبراد أدلة على كلّ مرحلة بشكلٍ تفصيلي^(٤).

وخلاصة القول: لم يكن الإمام الحسين، وفقاً لهذه النظرية، يسعى نحو هدف واحد من البداية حتى النهاية، بل كان يتعرّض لتعيين الاستراتيجية، وتحديد الهدف، حسب الوضعية التي يتواجد فيها. وعليه تعتقد هذه النظرية بأنّ هدف الإمام الحسين كان يرتبط في المرحلة الأولى بالحكومة، وفي المراحل اللاحقة بمسائل أخرى، من قبيل: العودة إلى المدينة، والشهادة. وفي هذه الحالة ستترك شهادته عليه السلام مع أهل بيته تأثيراً أعمق.

الشواهد المؤيدة للنظرية، والإشكالات المشهورة الواردة عليها —

هناك العديد من الشواهد والمؤشرات التي تثوّي الادّعاء القائل بأنّ الإمام شدّ أمتعته وتوجه نحو الكوفة عازماً على إقامة نظام للحكم، بحيث كان هدفه يتعلق بالقيام بهذا الفعل.

غير أنّ هذه النظرية تُعاني في نفس الوقت من بعض الإشكالات، التي يلزم حلّها علمياً؛ لكي نقول بتماميتها.

وفي ما يلي سنشير أولاً إلى الشواهد المؤيدة للنظرية، وبعد ذلك سنعرض للإشكالات المشهورة الواردة عليها:

أولاً: الشواهد المؤيدة للنظريّة —

الشواهد التالية تدلّ على اعتبار إقامة الحكومة بمثابة الهدف من نهضة الإمام

الحسين عليه السلام :

١. قصة مسلم —

فحكاية ذهاب مسلم إلى الكوفة، مبعوثاً من قبل الإمام، تُعبّر عن عدّة جهات عن سعيه لله للحكم، من خلال النهضة التي شيد دعائهما بنفسه:

أ. أصل بعثته إلى الكوفة —

ويوجد لدينا رأيان حول هدف الإمام عليه السلام من إيفاد مسلم إلى الكوفة:
الرأي الأول: ومفاده أن إرسال مسلم كان بهدف تقييم الظروف العملية المساعدة على إقامة الحكومة. ويتبنّى الإمام الخميني هذا الرأي، فيقول: لقد أرسل مسلم لكي يدعو الناس إلى البيعة؛ من أجل إقامة الحكومة، والقضاء على ذلك الحكم الفاسد^(٥).

الرأي الثاني: ويقول بأن إيفاد الإمام الحسين عليه السلام لسلم كان من أجل اختبار دوافع أهل الكوفة. وعليه يكون الهدف من إرساله هو تقييم مدى صحة وصدق ادعاءات الكوفيين وتقاريرهم. وقد تم الحديث بشكل صريح عن هذه الوظيفة. التي يقول بها الرأي الثاني ..، وذلك في قسم من الرسالة التي بعثها الإمام عليه السلام إلى الكوفة عند إيفاده مسلماً إلى تلك الديار، حيث كتب لهم ما يلي: فَإِنْ كَتَبَ إِلَيَّ أَنَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ رَأْيُ مَلَكِكُمْ وَذَوِي الْحَجَّا وَالْفَضْلٌ مِنْكُمْ عَلَى مِثْلِ مَا قَدِمْتُ بِهِ رُسُلُكُمْ، وَقَرَأْتُ فِي كُثُبِكُمْ، أَقْلِمُ عَلَيْكُمْ وَشِيكًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ^(٦).

لو قلنا بأيّ واحد من الرأيين السابقين فينبغى علينا أن نعدّ إرسال مسلم علامة على طلب الإمام الحسين عليه السلام وسعيه للحكم، وبعبارة أخرى: إن دراسة الرأيين السابقين تدلّنا على أنه باستطاعة كلّ واحد منهما أن يكون شاهداً على رغبة الإمام الحسين في الحكم. فبحسب الرأي الأول يكون مسلم قد سار نحو الكوفة من أجل توجيهه

الناس وتحفيزهم أكثر على مسألة إقامة الحكومة. كما أنّ الرأي الثاني - بضميمة حديثٍ تاريخي آخر. يُعدّ دوره تأكيداً على توجّه الإمام الحسين ونزوّعه نحو الحكم. ويُكمّن هذا الحدث في بعث مسلم لرسالة إلى الإمام الحسين يطلب منه فيها أن يتّجّل القدوم إلى الكوفة؛ لأنّ الناس معه^(٧). والعجيب في الأمر أنّ الإمام الحسين توجّه نحو الكوفة بمجرد وصول الرسالة، ومن غير انتظار^(٨). فلو لم تُرسل الرسالة، ويُجّب الإمام الحسين عنها عملياً، لكان من المحتمل أن نعتبر مهمّة مسلم مجرّد حركة سياسية؛ من أجل تقييم الظروف الممدة للحكم، لا مهمّة مشخصة في سبيل تهيئه الأرضية للحكم، وتقديم تقرير يُؤسّس لمسألة تشكيل الحكومة والخطوات السياسية التالية، إلاّ الله ومع وجود هذه الرسالة، وجواب الإمام العملي عنها، فإنّ هذا الاحتمال يعدّ مردوداً.

وعلى أيّ حال فإنّ المتواجدين في قلب الأحداث السياسية كانوا على علم، منذ توجّه مسلم نحو الكوفة، بعزم أهلها على مواجهة يزيد، وإقامة نظام الحكم على يد الإمام الحسين؛ فيكون بعث مسلم في مثل هذه الظروف بمثابة تأييدٍ لرغبتهم.

بـ. فهم السفير للمهمة الملقاة على عاتقه، وتصرّفاته وفق ذلك—

فالفهم الذي كان يحمله السفير الخاص للإمام الحسين عليه السلام عن المهمة المسندة إليه هو مؤشر جديد على حاكمة ذلك الفهم على الأجواء السائدة في المجتمع آنذاك، والذي مفاده أنّ الإمام الحسين يسعى نحو إقامة نظام الحكم. ويتبادر فهم السفير للمهمة المناطة به من خلال الخطوات التي قام بها؛ حيث إنّ دراسة الإجراءات التي اتّخذها مسلم . ومن جملتها: أخذه للبيعة؛ بعثه برسالة إلى الإمام؛ وكذلك بالنسبة للرسالة المعتبرة عن خيبة أمله، والتي أرسلها إلى الإمام الحسين بعد إعراض الناس عنه، وطلبه منه عدم المجيء إلى الكوفة . تدلّ على الفهم والرؤى التي كان يحملها المقربون من الإمام الحسين عن موافقه.

جـ. ردّة الفعل التي أبداها الكوفيون ونخبة القوم حيال السفير—

حيث يدلّ ذلك بشكلٍ واضح على نظرتهم للخطوات التي اتّخذها الإمام

الحسين. والظاهر أنَّ جميعَ مَنْ كانَ في الكوفةَ كانَ يعتقدُ بأنَّ مسلماً لم يضع قدمه هناكَ إلَّا من أجلِ الإعدادِ لِإقامةِ نظامِ الحكم. فمنَ المتيقنُ أَنَّهُ في الوقتِ الذي عبرَ فيه مسلمٌ بِوَابَةِ الكوفةِ اطمأنَّ أَهْلَ الكوفةِ إلَى أَنَّ الإمامَ الحسينَ قد استجابَ لمطالبِهم، وأرسلَ مبعوثاً خاصاً؛ تأييداً لِرغبتِهم تلكَ^(٩).

من المحتَملُ أَنَّهُ لو عثَرنا على طرِيقٍ يُمكِّنُنا من التسلُّلِ إلى الجوِّ الحاكمِ على الكوفةِ في ذلكِ العصرِ، بحيثُ يكونُ في استطاعتنا العيشُ في تلكِ الظروُفِ. مع عدمِ الاطلاعِ على عاقبةِ دعوةِ الكوفيين..، لحَكمَنا على ورودِ مسلمٍ بِأَنَّهُ يُشكِّلُ جواباً قاطعاً لمطالباتِ الكوفيينِ، وقد وصلَهم جوابٌ عمليٌّ من طرفِ الإمامِ، إلَّا أنَّ تراجعِهم صارَ سبباً في حدوثِ واقعةِ كربلاءِ. وعلى هذا فكُلُّ ما قامَ به الكوفيون، سواءً عندما ذهبوا لاستقبالِ مسلمٍ بِكُلِّ حفاوةٍ وترحابٍ، وفتحوا له أبوابَ المدينةِ، أمَّ حينَ تَحَوَّلُوا عنهِ، وتركوهُ وحيداً فريداً، كُلُّ ذلكَ يدلُّ على ذلكَ الفهمِ. ففي حالةِ يكونُ موضعَ تأييدٍ كبيرٍ؛ بسببِ الرغبةِ في عمليةِ التغييرِ، وفي حالةِ أخرى يتعرَّضُ للطردِ بقسوةٍ؛ بسببِ الخوفِ من العقابِ، أو لبواحثِ أخرى، من قبيلِ: بروزِ مصالحِ جديدةِ. هذا ما لا يُمكِّنُ تصورُه في حقِّ أيِّ سفيرٍ، إلَّا إذا كانَ يرغبُ في تغييرِ نظامِ الحكمِ.

٢. أقوالُ أعداءِ الإمامِ الحسينِ^{عليه السلام}، وموافِقِهم، وردودِ أفعالِهم، وإجراءاتِهم —

من اللازمِ التحرِّي عن بعضِ الشواهدِ في ضمنِ كلماتِ أعداءِ الإمامِ الحسينِ^{عليه السلام}، وموافِقِهم، وردودِ أفعالِهم، والإجراءاتِ التي اتَّخذُوها. فتجهيزِ جيشٍ كبيرٍ وضخمٍ، وإثارةِ الناسِ بِشكلٍ واسعٍ، وإرسالِ قوَّاتٍ عظيمةٍ؛ من أجلِ حمايةِ ابنِ زيادِ من الكوفيينِ، والأهمُّ من ذلكِ كُلُّهُ إطلاقِ اسمِ الخوارجِ. وهو مصطلحٌ سياسيٌّ بمعنىِ الخروجِ عنِ النَّظامِ الحاكمِ. على الإمامِ الحسينِ وأصحابِه، كُلُّ ذلكَ يفضيُ بنا إلى القولِ بِأنَّ الناسَ، النَّخبةَ منهمُ والصديقَ والعدُوِّ وكلُّ مَنْ تحدَّثَ عنِ هذا الأمرِ أو تركَ حولَه بصماتَه على صفحاتِ التاريخِ، يُشيرُونَ إلى أَنَّهُمْ كانوا يَعذَّبونَ الحركةَ التي قامَ بها الإمامُ الحسينُ^{عليه السلام} حركةً في اتجاهِ إقامةِ الحكومةِ.

٤- اختيار مدينة الكوفة

شير مسألة اختيار مدينة الكوفة إلى فترة خلافة الإمام علي عليه السلام. والظاهر أنها المدينة الوحيدة التي كانت تهيأ لها الأرضية المناسبة من أجل استلام الإمام الحسين للحكم، بحسب الظروف السائدة في ذلك العصر. فيكون الرجوع إليها في حد ذاته علامة على رغبته عليه السلام في إقامة نظام الحكم.

٥- الاستفادة من آلية البيعة طوال مدة الحادثة

فالاستفادة من آلية البيعة عبر المدة التي استغرقتها الحادثة . وخصوصاً في مكة، وقبل الرحيل إلى الكوفة . تعدد من الشواهد التي يصح لنا الاستناد إليها. والبيعة هي آلية وعملية يتجلّى معناها في تعين الخليفة وإقامة الحكومة. وعلى الرغم من أننا كنا نحسب أيضاً توديع الإمام لأصحابه في الليلة الأخيرة، وردهم الحماسي والعاطفي عليه، بيعة، إلا أنّ مثل هذه التصرفات في الواقع وحقيقة الأمر لا تعد كذلك بحسب الأعراف السياسية. على أنه بالإمكان التعرف على بعض مظاهر مبايعة الإمام الحسين من خلال متابعته عليه السلام لرسائل الكوفيين، وهي رسائل تُصرح عملياً عن رغبة مدينة الكوفة في إقامة نظام حكمٍ جديد. كما أنّ التقارير الأولية التي بعثها مسلم، والمعتبرة عن ميل شديد لأهل الكوفة تجاه الأمر، وعن تقديمهم لبيعات متواصلة، تشكّل دليلاً واضحاً على تبلور توجهات قد تنتهي إلى إقامة حكومة في حالة النصر.

٦- الثقافة السائدة في ذلك العصر

حيث تدلّنا دراسة الظروف المتقدمة على حادثة كربلاء على تبلور ثقافة تغييرية وسط النخب الاجتماعية والسياسية، تسعى للإطاحة بحكومة يزيد. وتشكل النماذج التي سنعرضها في ما يلي قسماً مهماً من الأجراء السياسية السائدة في ذلك العصر، والتي يمكننا من خلالها التعرّف بشكل أفضل على منشأ القرارات التي اتخذها الإمام الحسين. على أنه لا ينبغي نسيان أنّ الثقافة السياسية . الاجتماعية التغييرية

السائدة في كلّ عصر لا تُبرّز لنا إلاّ قطعة من صورة التحوّلات الجارية فيه، وقسماً من الشواهد التي تستند إليها هذه التحوّلات. فالشيء الذي يعطي للثقافة والأدبيات صموداً أكبر في مقابل الشواهد والمؤشرات الأخرى هو حكایتها عن المحتوى الداخلي للمواقف السياسية والسلوكيات الاجتماعية، وعن العادات والأفكار التي تشكّلها. وفي هذه الحالة سيكون الإفراط في تضخيم صورة الثقافة ناتجاً عن النظرة الساذجة التي يُنظر بها إلى المسائل الاجتماعية. فأصالحة الثقافة وصحتها من جهة، وتعهّدنا بشكل أكبر بتقديم فهم أصحّ عن هذه الثقافة من جهة أخرى، كلّ ذلك سيفوضي بنا إلى الاعتماد على الثقافة والأدبيات، وجعلها مورداً للبحث، عند مواجهتنا للأحداث السياسية، وسعينا نحو معالجتها. ولذلك علينا أن نضع في ضمن جدول أعمالنا مسألة التجوال في الثقافات والأدبيات السائدة في كلّ عصر، وفي التحوّلات السلوكية الطارئة على ذلك العصر، وعقد مقارنة بينها. فبالإضافة إلى أنّ هذه المنهجية ستختفي غنىًّا أكبر على فهمنا للثقافة، فإنّها ستعمق نظرتنا إلى السلوكيات والأساليب العملية المتّعة. ومع الالتفات إلى هذه النقطة فإنّ قضية الاستفادة في هذه المقالة من الأدبيات السياسية السائدة في عصر الإمام الحسين^{عليه السلام} ستتحمل على عاتقها عبء قسم من الاستدلالات والقرائن فقط. وحتى لو تمّ اعتبارها بمثابة نقطة ارتكاز فإنّها لن تستطيع أبداً التكفل لوحدها بإثبات المدعى. وبعبارة أخرى: ستكون مجرد شاهد، لا أكثر، على أنّ الإمام قد اختار هدفاً يندرج معناه من بين تطلعات الناس وتوقعاتهم في ذلك العصر. وسنحاول استشراف هذه الوضعية من خلال القرائن التالية:

الثقافة الحاكمة على مكة حين خروج الإمام من الكوفة —

سنعرض هنا إلى ذكر نموذجين:

أ. كلام الفرزدق عند توجّه الإمام نحو الكوفة —

لقد حذر الفرزدق وأخرون الإمام^{عليه السلام} من الذهاب إلى الكوفة. وفي ضمن ذلك أ Mataت عبارة الفرزدق المشهورة اللثام عن الذهنية العامة الحاكمة على نخب ذلك

العصر؛ حيث قال فيها، قاصداً صرف الإمام الحسين عليه السلام عن الذهاب إلى الكوفة: **قلوبهم معك، وسيوفهم عليك**^(١٠).

بالنظر إلى كون السيف يُعدّ مظهراً بارزاً لمسألة إحداث تغيرات في أسلوب الحكم، والإطاحة بالحاكم المتمكن، يمكننا القول بأنّ الفرزدق كان ينظر إلى الإمام الحسين كشخصٍ يُناضل من أجل إسقاط حكومة يزيد، وإقامة حكومة جديدة. وبعبارة أخرى: كان الفرزدق يُنبئ في تلك الظروف التي توجّه فيها الإمام نحو الذين دعوه إلى إقامة الحكومة. وهم أهل الكوفة. عن أنّ السيف (العامل المساعد على تأسيس الحكومة) ليس مع الإمام، بل هو عليه. وبناءً عليه، ومن خلال نفيه لاستعداد الناس عملياً، يُفصح لنا الفرزدق. بصفته واحداً من نخب المجتمع. عن توقعه الخاص من هجرة الإمام الحسين عليه السلام.

بـ. كلام ابن عباس عند توجّه الإمام نحو الكوفة —

فبعد تحرك الإمام في اتجاه الكوفة حاول ابن عباس صرفة عن ذلك القرار. وفي ضمن حديثه معه قال: وإنْ أبَيْتَ إِلَّا مُحَارِبَةً هَذَا الْجَبَارِ... وَاكْتَبْ إِلَى أَهْلِ الْكَوْفَةِ وَأَنْصَارِكَ بِالْعَرَاقِ فَلْيُخْرِجُوا أَمِيرَهُمْ، فَإِنْ قَوَّاْ عَلَى ذَلِكَ، وَنَفَّوْهُ عَنْهَا، وَلَمْ يَكُنْ بِهَا أَحَدٌ يَعَادِيكَ، أَتَيْتَهُمْ^(١١).

وتعود نصيحة ابن عباس هذه للإمام الحسين عليه السلام شاهداً على رؤيته الخاصة لهدفه عليه السلام. والظاهر أنه كان يعتقد، كالفرزدق، بأنّ الهدف والغاية من هجرة الإمام هي إقامة الحكومة. فقد كان يطلب من الإمام عدم الوثوق بأهل الكوفة، وعدم التدوم إليها، إلّا بعد إخراجهم لوالى المدينة ومندوب يزيد عليها. وإخراج والي الكوفة - الذي يُعدّ مظهراً للسلطة السياسية آنذاك. لا معنى له إلّا إقامة الحكومة، وتحدي السلطة الفعلية.

الثقافة الحاكمة على الأجواء المحيطة بالذين دعوا الإمام عليه السلام —

رسالة الكوفيين إلى الإمام الحسين هي علامة أخرى تشير إلى طبيعة الظروف

التي انبثقت منها نهضة الإمام، والى كيفية نظرتهم إلى ميول الإمام الحسين وتعلمهاته وموافقته. فقد ورد في بعض هذه الرسائل ما مضمونه: إِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْنَا إِمَامٌ، فَأَقْبِلْ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَجْمِعَنَا بِكَ عَلَى الْحَقِّ. وَالنَّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ فِي قَصْرِ الْإِمَارَةِ لَسْنًا نَجْتَمِعُ مَعَهُ فِي جَمِيعَةِ، وَلَا تَخْرُجُ مَعَهُ إِلَى عِبَدٍ. وَلَوْ قَدْ بَلَغْنَا أَنَّكَ أَقْبَلْتَ إِلَيْنَا أَخْرَجْنَاهُ حَتَّى الْحَنْكَهَ بِالشَّامِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ^(١٢).

ونطالع كذلك في نفس هذه الرسائل: إِنَّ لَكَ هَا هَنَا مَائَةَ أَلْفِ سَيْفٍ^(١٣).

ثانيًا: الإشكالات المشهورة الواردة على اعتبار الحكم هدفًا من نهضة الإمام^(١٤) —

رغم وجود شواهد تساعدنا في إثبات أن إقامة الحكومة هي الهدف فإن هذه النظرية تواجه عدة إشكالات جادة، تتطلب منها تقديم حلول علمية؛ من أجل الحكم بقطعية النظرية وتماميتها.

الإشكال الأول: في ردّهم لنظرية «نزوع الإمام الحسين نحو الحكم» يشير مؤيدو نظرية «كون الشهادة هي الهدف» إلى كلام الإمام الحسين^{عليه السلام} في اليوم السابع أو الثامن من ذي الحجة، حيث يُيرز^{عليه السلام}، ضمن خطبة ألقاها في ذلك اليوم، استعداده الكامل للشهادة، والشيء الذي يؤدي بنا إلى ترجيح هذا الشاهد التاريخي في مقابل بقية كلمات الإمام الحسين، الدالة على رغبته في الشهادة، هو زمان وقوعه. فالإمام الحسين نطق بهذا الكلام حين وصلت دعوة الكوفيين إلى أوجها، ولم تكن قد وصلته بعد رسالة مسلم المفصحة عن تخاذل الكوفيين، وهو ما حدث بعد ذلك بالفعل^(١٥).

ويقول الدكتور آيتى، وهو أحد المؤمنين بفكرة «كون الشهادة هي الهدف»: نحن نعلم بأن الإمام الحسين^{عليه السلام} ألقى هذه الخطبة قبل اليوم الثامن من ذي الحجة، وربما في اليوم السابع من ذلك الشهر، وذلك في المسجد الحرام، وسط حشد من الحجاج وزوار بيت الله. وقد كانت الأوضاع السياسية التي يعيشها الإمام الحسين في ذلك اليوم مناسبة بحسب الظاهر، وكان أغلب الناس يعتقدون بتتحي يزيد وسقوط خلافته في القريب العاجل، ليترى بذلك الإمام على كرسي الخلافة، التي هي

حقه^(١٥).

ويقول الدكتور شريعتي . وهو من المعتقدين كذلك بفكرة «كون الشهادة هي الهدف» : وأمام كل ذلك الجمع الغفير من الحجاج الذي أتوا من سائر الأقاليم الإسلامية يُعلن بأنه متوجه نحو الموت: خطّ الموت على ولد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة. إنَّ منْ ي يريد أن يقوم بنهاية سياسية لا يتحدث بهذا النحو، بل يقول: سنضرب، سنقتل، سننتصر، سنقضي على العدو؛ وأمّا الحسين...^(١٦).

الإشكال الثاني: الإشكال الآخر الذي يمكننا إضافته إلى قائمة دعاوى القائلين بنظرية الشهادة . في مقابل المعتقدين بنظرية الحكومة . هو ما يرتبط بالوضعية السياسية المسائدة في عصر الإمام الحسين؛ حيث يحكي لنا التاريخ بشكلٍ واضح عن أنَّ الجميع . ومنهم العديد من أصحاب الإمام الحسين ومحبيه . كان يرى بأنَّ الظرف ليس مناسباً للاستجابة لدعوة الكوفيين . وعليه يبدو أنَّ تقييم ذهب المجتمع للظروف الزمنية كان مبنياً على أنَّ الظروف الموجودة لا تساعد على إقامة الحكومة . وبناءً على هذا التحليل يدلُّ العقل الجمعي للنخبة ، والتقييم الذي قدمه عامة الخبراء السياسيين ، على عدم توفر الظروف المناسبة لتأسيس الحكومة.

ويدور الحديث هنا حول السبب في جعل الإمام الحسين مسألة إقامة الحكومة في ضمن برنامج أعماله ، خصوصاً مع ملاحظة الظروف الآتية.

ويمكننا أن نحمل هذا الدليل على محمل الجدّ بشكلٍ أكبر ، وخاصةً إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه متى ما تمَّ الحديث عن اتخاذ قرارات سياسية فإنَّ الرسل والأئمة كانوا عادةً ما يتمسّكون بالشوري ، واتخاذ قرارات جماعية . ومع كلَّ هذا نرى بأنَّ الإمام قد عمل في هذا المورد بخلاف نصيحة الجميع ومشورتهم ، ومنهم أقرب محببيه ، نظير: ابن عباس . ففي هذه الحالة يكون تفاضي الإمام عن العمل بما كان يُصرّ عليه الجميع علامهً وشاهداً على نزوعه نحو الشهادة ، لا على رغبته في الحكم.

وفي الجواب عن هذا الإشكال يقول الشيخ الطوسي . الذي يُعدّ من أوائل المدافعين عن فكرة سعي الإمام نحو الحكم . بأنه من المحتمل أن يكون أشخاصاً من قبيل: ابن عباس وغيره من الناصحين غير مطلعين على الرسائل التي كتبها

الكوفيون للإمام، وأن تقييم الإمام المختلف للظروف يعتمد في الواقع على توفره على معلومات أكثر. وعلى هذا فإن الإمام قد عمل في الحقيقة وفق ظنه، وقام برسم سياساته الخاصة بحسب ما أملأه عليه تصوّره، القاضي بإمكانية تأسيس الحكومة. وفي هذا الصدد يقول الشيخ الطوسي: فأمّا مخالفة ظنه لظنّ جميع من أشار عليه من الصحاء، كابن عباس وغيره، فالظنوں إنما تغلب بحسب الأمارات، وقد تقوى عند واحد وتضعف عند آخر. ولعل ابن عباس لم يقف على ما كوب به عليه السلام من الكوفة، وما تردد في ذلك من المكاسب والمراسلات والعقود والمواثيق^(١٧).

الإشكال الثالث: بعد أن علم في منتصف الطريق بمصير مسلم لم يمتنع الإمام عن إكمال الرحلة، واستمر في سفره. فلو كان عليه السلام يقصد واقعاً من سفره إقامة الحكومة لكان ينبغي عليه العدول عنه بمجرد الاطلاع على الحالة التي آل إليها مسلم، وانتفاء الأرضية المساعدة على تأسيس الحكومة، لا أن يستمر فيه. وقد أجاب الشيخ الطوسي عن هذا الإشكال، حيث يستفاد من كلامه^(١٨) أن الإمام الحسين اختار العودة في هذه المرحلة، بعد علمه بخبر مسلم، وبأسه من الكوفيين. لكن في نفس هذه الأثناء تبلورت حالة روحية جديدة، لعبت دوراً مهماً. على الرغم من جزئيتها. في صنع الأحداث التالية. وقد نتجت هذه الحالة عمّا حصل لأسرة مسلم، الذين تأثروا بشدة عند سماعهم خبر شهادته المؤلم، حيث أقسموا على الأخذ بيته، مما كان من الإمام الحسين بعد تبلور هذه الوضعية الجديدة، والأجواء المتباينة عنها، إلا أن قال: لا خير في العيش بعد هؤلاء.

وتحليلاً لهذا الجواب نقول: إن التوجّه الخاص الذي تم تبييه في هذه المرحلة ناتج عن حالات روحية وعاطفية معينة، أكثر من أن يكون حصيلة لاستراتيجية محددة. وفي نفس الوقت، ومع أن القافلة لم تختر سبيل العودة، غير أنها كانت تأمل من خلال إيكال الأمور إلى المستقبل في أن تفتح أمامها خيارات أفضل.

علاوة على ذلك من الممكن تقديم جواب آخر، مفاده أن الإمام الحسين لو قُفل راجعاً من سفره بعد خبر شهادة مسلم لأدى ذلك إلى إبطال جميع الجهود التي بذلها سابقاً، وحُكم عملياً على العديد من التمهيدات الأولية التي قام بها بالفشل، إن لم

نُقلَ بانتهاها في الأخير إلى بروز ردود أفعال معاكسة. وبالتالي كان ينبغي عليه الامتناع عن القيام بالعديد من الخطوات السياسية التمهيدية . من قبيل: مسألة عدم إكمال مراسيم الحجّ، والعديد من الخطب المناهضة للظلم، التي أُلقيت ضدّ حكومة يزيد .. والمحافظة عليها، ومتابعتها، بانتظار حلول اللحظة التاريخية لكي تثمر وتؤثّر. وبعبارة أخرى: لو كان الإمام في هذه المرحلة آيساً من إقامة الحكومة لكان ينبغي عليه . بحسب المنطق. أن لا يعمد إلى تخريب أُسسها في الحد الأدنى؛ لأنّ هذا العمل قد يُفضي إلى تقوية حكومة يزيد اللاشرعية والمزاجية.

وإذا أضفينا على المطالب السابقة مسحةً من القرائن التاريخية فستتشكل لدينا صورة مشوهة عن تراجع الإمام الحسين من بين حجاج المدينة، وخصوصاً إذا كان تراجعاً عن مراسيم الحجّ. فقد خطأ الإمام الحسين في هذا الطريق بإصرار، وخلافاً لمشورة عامة النخبة والعديد من محبيه، كما أبدى ثباتاً في عزمه على المواصلة، إلى درجة أنه امتنع حتى عن الاستمرار في مراسيم الحجّ بصورتها المعهودة. ففي مثل هذه الظروف لا يبدو أنّ أهالي مكة كانوا مطاعلين على الأوضاع، أو أنّهم التقوا بقاقة الإمام الحسين؛ لكي يعلموا بأنه اختار سبيل العودة، وتراجع عن مسيره، مع أنه لا يزال يحمل على عاتقه رُزمة من الادعاءات الكبيرة. وبناءً عليه ، وبالإضافة إلى الجوانب النفسية للقضية . وهي على درجة من الأهمية، وتشكل روح جواب الشيخ الطوسي .. يُعدّ تبلور هذه الوضعية علامةً من الناحية الثقافية على ضعف الإدارة والتردد في اتخاذ القرار.

الإشكال الرابع: لقد أظهر الإمام الحسين مخالفته للحكم السائد في ذلك العصر قبل شهور من تحركه. ولم تقتصر هذه المخالفات على إبداء السخط وعدم الرضا، بل ترافق ذلك مع بروز مجموعة من المؤشرات على وجود تحرك سياسي ضدّ حكومة يزيد. ولو كان الإمام الحسين يسعى واقعاً نحو إقامة الحكومة لكان من اللازم عليه التكتم على نيته إلى أن تتوفر لديه المؤهلات الالزمة للسلطة. فمن الواضح تماماً أن الإمام الحسين، ومن خلال إبرازه العملي لتدمره من حكومة يزيد، وإفصاحه عن أوضاع ثورته . سواءً في المدينة أو في مكة .. قد هيأّ ليزيد الأرضية

المناسبة ل توفير الإمكانيات الالازمة وتجهيز القوات. ونحن نعلم بأنَّ القيام بخطوة انقلابية ضدَّ الحكومة مسألة تحتاج إلى التكتمُ، ولو في مراحلها الأولى كحد أدنى. وبدلًا من إلقاء تلك الخطب الساخنة والحماسية في مكَّة كان بإمكان الإمام الحسين أن يتوجه نحو الكوفة بطريقة سرية، ولا يطرح فكره السياسي على الملايين بعد التعبئة العملية لقواته، والتوفُّر على مستوى معقول من القدرة العسكرية. وهو نفس ما قام به الرسول بالضبط في أوائل البعثة؛ إذ لو تحدثَّ الرسول عن مسألة إقامة الحكومة قبل الهجرة إلى يثرب، وسلك طريق المدينة برفقة أهله وأصحابه ومحبيه، لكان من المحتمل جدًّا أن يسقط شهيداً على يد أعدائه قبل الوصول إلى هناك، لكنَّه توجه نحو المدينة في الليل سراً، ومع مراعاة المسائل الأمنية، من قبيل: اختياره لأشق طرقِ ممكِّن. وفي هذا الصدد يقول الدكتور شريعتي: لو أنَّ الناس استيقظوا صباحاً ففوجئوا بعدم تواجد الحسين بينهم، ولو أنَّ الحسين خرج من المدينة وحده متسراً ليتحقق بعض القبائل، ولو أنه هاجر من المدينة إلى الكوفة خفيةً مثلاً فعلى النبيٍّ عندما هاجر من مكَّة إلى المدينة، وبعد مدة وجيزة يُفاجئ الحكم المركزي بوجوده في الكوفة، فحينئذ سيعلم المعارضون والتمرِّدون بأنَّ الحسين ما تحرَّك إلا بعنوان النهضة ضدَّ النظام الحاكم. غير أنَّ هيئَة القافلة التي خرج بها الإمام الحسين، وشكل الحركة التي اتَّخذها، تدلَّ على أنه تحرَّك وهدفُه القيام بعمل آخر. ولم يكن ذلك العمل فراراً ولا انزواءاً، ولا خضوعاً ولا استسلاماً، ولا اعتزالاً للكفاح السياسي بُغيةِ الخوض في النضال الفكري والعلمي والفقهي والأخلاقي والقيام بالأعمال الخيرية، ولم يكن كذلك عملاً عسكرياً^(١٩).

على الرغم من أنَّ الإشكال المذكور مثيرٌ للتأمل، ويحتاج إلى دراسة أعمق، لكنْ بإمكاننا القول بأنَّ الدعوى لا ترتبط بمسألة أنَّ الإمام الحسين كان قاصداً منذ البداية - أي من حين خروجه من المدينة متوجهاً إلى الكوفة - تأسيس نظام للحكم؛ لكي يرد عليها ذلك الإشكال . الذي مفاده أنه في هذه الحالة لماذا لم ياتِ الإمام إلى التكتم على جهوده ومساعيه؛ من أجل تحقيق هدف من هذا النوع؟؛ إذ إنَّ دعوى قيام الإمام ببعض الإجراءات في سبيل إقامة الحكومة ترتبط بالمرحلة التي تلقى

فيها رسائل من الكوفيين. وبما أنه في هذه المرحلة لم يبقَ أيُّ مجال لإخفاء العمل، حيث كان الإمام قد طوى في الواقع قسماً من الطريق بصورة علنية، فلن يتمكَن^{عليه} ابتداءً من هذه المرحلة فما بعدها أن لا يبقى على علنية حركته. وبعبارة أخرى: يكفي أن نتصور الوضعية التي كان عليها الإمام الحسين في مكانة لكي تذعن بعدم تهيؤ الظروف له^{عليه} من أجل العمل السري والتحرك السياسي الخفي. ومن جملة هذه الظروف مرافقته الأهل والأولاد للقافلة، واطلاع عامّة الناس - ومنهم الموالون لحكومة يزيد - على خروجه^{عليه}. ويبدو أنَّ الظروف في هذه المرحلة لم تكن تستدعي من الإمام الحسين^{عليه} التخطيط للعمل السياسي السري والخفي.

٢. نظرية النزوع نحو الشهادة -

تبُنِّيَت العديد من الشخصيات نظرية النزوع نحو الشهادة، مع فارق، وهو أنَّ كلَّ واحد من هذه الشخصيات نظر إليها من منظار خاصٍ. نعم، توجد نقطة مشتركة بين هذه الآراء، وتكمِّن في ادعائهما جميعاً بأنَّ هدف الإمام كان الشهادة. وسننسعى من جهتنا لاستعراض هذه النظريات في ما يلي:

أ. نظرية الهاوف -

يعتقد ابن طاووس بأنَّ الإمام الحسين كان على علم بعاقبة أمره، وإنما كان يتبعَد بهذا الموضوع؛ أيَّ إلهٍ كان يرى نفسه مكَلَفاً بما قام به^(٤٠).

ب. نظرية فداء النفس، في سبيل العفو عن ذنوب الشيعة -

تعتبر هذه النظرية بأنَّ شهادة الإمام الحسين هي علامة على تضحيته بنفسه في سبيل العفو عن ذنوب الشيعة، وبأنَّها تُشكّل فديةً عن الخطايا التي سيرتكبها أتباعه في المستقبل. وتعتمد هذه النظرية على نوعٍ من الفهم نعثر على نظير له في الفكر المسيحي، حيث يُقدّم العديد من المسيحيين تفسيراً لمسألة صلب عيسى^{عليه}، يُشبه إلى حدٍ بعيد التفسير الذي قدَّمه هذه النظرية.

ج. نظرية طلب الشهادة، في إطار حركة وأهداف تاريخية

ويعد شريعتي هو من طرح هذه النظرية، حيث سعى من منظار علم الاجتماع التاريخي، ومن خلال تقديم مخطط عن الأوضاع الاجتماعية الحاكمة على ذلك العصر، إلى حصر هدف الإمام الحسين من الشهادة في التهديد بالظلم^(٢١)، وفضح ممارسات يزيد، وضح دم جديد من الحياة والجهاد في عروق الجيل الثاني من الثورة البوئية^(٢٢).

وتوضيحاً لرأيه يحاول الدكتور شريعتي تقديم مخطط عن الأوضاع الاجتماعية السائدة في عصر الإمام الحسين، من خلال إلقاء نظرة على المسيرة التاريخية للمواجهة بين الحق والباطل.

ولإثبات مدعاه، القاضي بأنَّ الإمام الحسين كان يهدف من انتخابه لطريق الشهادة إلى فضح يزيد، يشير إلى أنَّه حتى لو فرضنا بأنه لا يمتلك علم الغيب، ولم يكن مطلعاً على خيانة الكوفيين في طريق المواجهة، فإنَّ القرائن والشاهدات المتوفّرة في ذلك الوقت، علاوة على النظام السلطوي لإمبراطورية بني أمية، الذي كان متماساً إلى درجة كبيرة، كل ذلك كان سيدفعه من وجهة نظر سياسية. وبغضّ النظر عن علم الغيب. إلى التسليم بعدم وجود أي فرصة للظفر على الأموين بهذه العدة القليلة وهذا الجيش المحدود. وبالتالي فإنه كان يعدَّ الشهادة مبدأً أساسياً وهدفاً نهائياً^(٢٣)، وليس كهدفٍ مال إليه في منتصف الطريق.

إنَّ الرؤية التي قدمها شريعتي عن نهضة الإمام الحسين تشكّل قسماً من مشروعه الكبير حول تاريخ التشيع وفلسفته. فشريعتي هو من المعتقدين بأنَّ التشيع على خلاف المذاهب الأخرى. يعتمد على فلسفة التاريخ^(٢٤)، التي تتبلور وتصل إلى مرحلة الفعلية إثر التحوّلات المتعاقبة والمتسلسلة التي تحدث بمرور الأيام. وقد قام باستعراض حادثة كربلاء في إطار فلسفة تاريخ التشيع. وعليه، ومن جهة دائرة المخاطبين، فإنه لا يقتصر على ربط الآثار والأصداء التي خلفتها حادثة كربلاء بمنطاق عصرها، بل يُعدّ ذلك ليشمل نطاقاً أوسع من تاريخ التشيع والتحوّلات الطارئة عليه. ومن جهة أخرى فإنه يعطي للإمام الحسين دوراً واعياً ومسجماً مع النتائج المتوقعة

على ضوء هذه الفلسفة. ومن هنا فإن الإمام الحسين، وبالنظر إلى الدور الذي أنيط به عبر التاريخ، أقدم على العمل بمضمون الرسالة التي تحدثت عن عاقبة أمره. وفي الواقع فقد كان يسير في طريق واضح المعالم، نحو هدف معلوم، ونتائج محددة.

فمن وجهة نظر شريعتي تؤسس العلاقة الجدلية القائمة بين هذين الأمرين للتحولات الطارئة على المجتمع، وتنفح فيها الروح، وتتمدّها بالدافع، وتجعلها في الأخير قابلة للتقييم. وعليه لا يكون الفعل صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لمنهج التوحيد. وفي نفس الوقت يُشير شريعتي إلى صعوبة هذه المسألة وتعقيدها، ولا يعدّها بسيطة، ولا سطحية. وفي اعتقاده أن الشرك يتلمس بلباس التوحيد في العديد من الواقع، فيصعب علينا بذلك اكتشافه، والتعرف عليه. ويرى بأن التوحيد يُشكّل روح التحولات الاجتماعية الإيجابية والتقدمية، وينزعج كثيراً من الظاهريين، الذين صبغ وجودهم في جوهره على أساس الشرك. وتمثل حادثة كريلاء من منظار شريعتي مظهراً خالصاً، بدون رتوش، وبعيداً كل البعد عن أي شائبة من التظاهر، للحرب القائمة بين الشرك والتوحيد. وكريلاء - بحسبه - هي رواية صادقة وخلصة، تحكي عن الصراع الدائر بين التوحيد والشرك. مما عرفته كريلاء من اصطدام حقيقي، وبعد عن المظاهر الخداعية بجميع أنواعها، كان سبباً في ارتفاع معيار الإخلاص التوحيدى في هذه الحادثة إلى درجة صارت معها وإلى الأبد محكماً لتميز الحق من الباطل. وتزداد الأهمية التي تحظى بها كريلاء من ناحية أنها في عين حصولها على رقم قياسي يأبى التكرار في الصفاء والإخلاص فإنهما تحتشد في مقابل الشرك، الذي يرى نفسه خليفة الله، ومظهراً للتوحيد.

فأخذ هذين القطبين الأساسيةن للتوحيد والشرك. أي الشرك ذو المظهر الخداع والتوحيد الخالص. بعين الاعتبار هو الدليل الذي جاء به شريعتي لاعتبار كريلاء تمثل قمة المواجهة بين الشرك والباطل، وذروتها.

وما يلفت نظرنا حول شريعتي هو مستوى تحليله للأمور. وخلافاً للعديد من المنظرين الذين خاضوا في البحث حول حادثة كريلاء من الداخل، ومن خلال مجرى التحولات الطارئة عليها، فقد كان ينظر إلى كريلاء من خلال موقعها في وسط

التاريخ، وكفرع من فروع فلسفة تاريخ الشيعة. وقد منحه هذا المستوى من التحليل قدرة جبّته الالتهاء بجزئيات الواقع، ومكنته من عرض رؤيته الخاصة لكريلاء، في مقابل الدور الذي لعبته الجزرئيات، والتي مثلت أحياناً الهم الأساسي للنظريات الأخرى. كما أنَّ هذه النظرة المتعالية والواسعة قد وهبتها القابلية للبحث حول ماهية الحوادث في ضمن الهدف النهائي للتاريخ. ونظرًا لأنَّ طبيعة وماهية كلَّ حادثة جزئية من هذه النهضة لا تجد معناها إلا في إطار هدف نهائي فإنه يلجأ وبكلِّ بساطة إلى تفسيرها من خلال رؤيته التاريخية الخاصة. وبناءً عليه فإنه يعدَّ مغادرة مكَّةً في أثناء مراسم الحجَّ واقعةً يعلن الإمام من خلالها بأنَّ الهدف والغاية قد تبدلَا بتبدلِ النظام، ليُعارض عن ذلك. مع فقدان القيادة . بحسبِ فاقد للروح^(٢٥).

د. نظرية الشهروستاني—

ومفادها أنَّ الإمام الحسين^{عليه السلام} كان يعلم بأنَّه سيُقتل، سواءً بابع أم لم يُبايع، مع فارق، وهو أنَّه إذا بابع فإنه سيُقتل بالإضافة إلى اندثار مجده وأثار جده، بينما إذا لم يُبايع فسيُقتل فقط، لكنْ مع تحقق آماله، وحفظه على الشعائر الدينية، وحصوله على الشرف الأبدى^(٢٦).

هـ. نظرية الدكتور آيتى—

يسعى إلى توضيح نظرية آيتى من خلال استعراض بعض كلماته، حيث يقول في موضع من كتابه: يريد أن يقول: إنَّ تقييمى للمسألة . بصفتي أنا الحسين بن عليَّ هو أنه بدون شهادتى أنا وأصحابي لا يمكن الوصول إلى أيَّ نتيجة، ولا القيام بأى عمل مفيد ونافع وإيجابي^(٢٧).

ويقول أيضًا: إنَّ هذا الانحراف الشديد الذي تعرض له نظام الخلافة الإسلامية في المرحلة الأولى، ثمَّ تغفل بعد ذلك في جميع الشؤون والنواعي الاجتماعي للمسلمين، لا علاج له إلا بالشهادة والفتداء والثورة العارمة والجادة^(٢٨).

ويقول كذلك في موضع آخر: لم يغادر الإمام مكَّةً فراراً من القتل، بل غادرها

لكي يستفيد الإسلام إلى الأبد من شهادته إذا ما قُتل^(٢٩).
ويقول آتي أيضاً: فمن خلال عبارة: «حُطَّ الموتُ على وُلد آدم» يشير الإمام إلى
أن إصلاح الفساد الاجتماعي والديني - ولو كان على يد شخص مثل ابن بنت رسول
الله . لا يتيسر إلا عن طريق الموت والشهادة. وقد كان كل حديثه في هذه الخطبة
التي ألقاها قبل مغادرة مكة يدور حول الشهادة والموت، والوقوع فريسة لذئاب
كربيلا الجائعة^(٣٠).

مقارنة عامة بين مختلف الآراء المطروحة حول نظرية النزوع نحو الشهادة—

بحسب تقسيم عام وكلّي يمكننا أن نصنّف الآراء المنطوية تحت لواء هذه
النظرية إلى مجموعتين:

الأولى: وهي المجموعة التي تعد الشهادة بمثابة الهدف من النهضة، بالنحو الذي
يكون فيه قتله عليه السلام بحسبها أمراً قطعياً وحتمياً؛ ومثال ذلك ما تم طرحة في نظرية
ابن طاووس والشهرستاني.

الثانية: وهي المجموعة التي ارتأت وجود خيارات أخرى أمام الإمام، مع
اعتقادها بأنّه عليه السلام قد مال إلى الشهادة من بين جميع هذه الخيارات. ومثالها يتجلّى في
نظرية كلّ من: شريعتي؛ وأيتها.

وأما النقطة التي تشتراك فيها كلتا المجموعتين فتكمن في إيمانهما معاً بـأنّ
الإمام الحسين قد اختار الشهادة هدفاً لنفسه.

وبلحاظ آخر يمكننا تقسيم العتّقدين بنظرية «النزوع نحو الشهادة» إلى
طائفتين: طائفة ركّزت على الجوانب النفسية والفردية لـكربيلا؛ وطائفة أخرى
اهتمت بالانعكاسات الاجتماعية لتلك الواقعـة، وبمستويات أعمق من الجوانب
الفردية.

وتسعى كلّ واحدة من هاتين الطائفتين إلى ربط المجالات التي تهتم بها ببعض
الانعكـاسات الخاصة التي خلفتها حادثة كـربـلا.

وبإمكاننا تقسيم هاتين الطائفتين الرئيسيـتين إلى مجموعتين: الـقدماء؛

والمعاصرين.

القدماء: وهم الذين لم يهتموا . عند اعتبارهم الشهادة بمثابة هدف . بالانعكاسات التي خلفتها شهادة الإمام الحسين . نظير صاحب الهاوف .. واكتفوا بمجرد عرض الشهادة كهدف؛ أو أنّهم اهتموا بذلك، لكنّهم اقتصرّوا على بحث انعكاسات هذه النهضة بلحاظ الروايات التي جعلت فضلاً كبيراً للبكاء على الإمام الحسين . ويعتقد هؤلاء بأنّ هذه الشهادة الدامية والماسوية خلقت بعض الأوضاع التي فتحت للناس . عند التوسل بها ، والبكاء عليها . أبواب المغفرة إلى الأبد . وهم هذه المجموعة هو الحصول على العفو والغفران الإلهي ، من خلال عرض وقائع مأساوية ، وباعتئال على البكاء ، كما أنّهم يركّزون بشكلٍ أساسيٍّ على الدور الذي لعبه البكاء على الإمام الحسين عبر التاريخ . ويعتقد هؤلاء بأنّ البكاء على الإمام الحسين هو نافذة مفتوحة على الجنة .

المعاصرون: ويقف هؤلاء في مقابل القدماء؛ حيث يرون بأنّ الانعكاسات التي خلفتها واقعة كربلاء تشمل بشكلٍ أساسيٍّ دائرة المجتمع ، أكثر من استيعابها لدائرة الفرد . وينتمي إلى هذه الفئة أفرادٌ من قبيل: شريعتي ، وأيتي ، والشهرستاني . ويرى المعتقدون الجدد بنظرية «النزوغ نحو الشهادة» بأنّ المخلفات الأساسية لحادثة كربلاء تكمن في تشكيل طيف من الأحداث المختلفة ، التي من جملتها موت يزيد ، والثورات الدموية ، وتبليور بعض المسيرات الإصلاحية عبر تاريخ التمييز بين الحق والباطل ، وخلق نموذج مثالي ومثل أعلى يفصل بين هذين الاثنين ، والقيام بإصلاحات ، ... وقد حاول كلّ واحد من هؤلاء المفكّرين التمسّك بأحد العوامل السايبة ، أو بعض منها ، وكذلك بحقيقة العوامل الاجتماعية لواقعة كربلاء .

ويركّز قدماء المعتقدين بنظرية «النزوغ نحو الشهادة» على دور البكاء والجوانب الفردية . وحتى إذا ما ترقّوا وأبدعوا في مجال البحث حول كربلاء من ناحية الآثار الاجتماعية فإنّ غاية ما يُشيرون إليه هو تشكيل المجالس العمومية عبر التاريخ ، واستمرار هذا المسار في دائرة الحياة الاجتماعية الشيعية . بينما يركّز المعتقدون الجدد

بنظرية «النزع نحو الشهادة» بشكلٍ أساسي على الهموم الاجتماعية، ويرون بأنّ معيار تأثير كريلا هو أعلى من أن تتحصر قيمته في إحياء المناسبات الفردية.

الإشكالات المشهورة على نظرية «كون الشهادة هي الهدف» —

إذا كان هؤلاء الأشخاص يرون بأنّ علم الإمام الحسين بالمستقبل بمثابة دليل يُحوزّ لهم تبني هذه النظرية فينبغي أن يُقال . جواباً لهم . بعدم وجود أي تلازم بين العلم بالشهادة واتخاذها هدفاً . وبتعبير أفضل: إذا كان من المفروض أن يُستشهد الإمام الحسين فهذا لا يعني بأنه سيتخذ الشهادة هدفاً سياسياً له . وعلاوة على ذلك تحكى لنا دراسة ردود أفعال الإمام الحسين، والقرارات التي تبناها في مختلف المواقف، عن سعيه نحو طرح برنامج سياسي، يضمن له الحضور الفعال على الساحة السياسية . ويكتسب هذا الموضوع أهميته بلحاظ أنّ مسألة طرح برنامج وخطبة في العمل السياسي تُعبر عن التمتع بهدف يحتاج بلوغه إلى التخطيط.

الإشكال الأول: عند متابعة مسيرة الأحداث والتقدّم لخطوات في اتجاه الأيام القاسية سيبرز أمامنا سلوكٌ مُغاير صدر عن الإمام عليه السلام، لا ينسجم كثيراً مع المواقف التي اتّخذها في المقطع المبحوث عنه . فعندما منع الحُرُّ ومن بعده ابن سعد، الإمام الحسين عليه السلام من المسير، طلب منهم أن يسمحوا له بالرجوع إلى محل إقامته في المدينة^(١). ومن الطبيعي أن يكون التعبير بمثل هذا الكلام متناقضاً مع النزع نحو الشهادة، بحيث قد يُعد ذلك في إطار التبرير لمسألة الرغبة في الحكم.

وجواباً عن هذا الإشكال يُمكننا القول بأنّ الإمام كان يريد إقامة الحجّة.

لكنّ هذا الجواب يحتاج إلى دراسة وتحقيق أكثر.

الإشكال الثاني: إن الشواهد التي أتينا بها سابقاً من أجل دعم نظرية «النزع نحو الحكم» . والتي من أهمّها أخذ البيعة، وإرسال مسلم . ثمّثل في حد ذاتها أشهر الإشكالات المطروحة على نظرية «النزع نحو الشهادة».

و عند هبة الدين الشهريستاني كلام حول الجواب عن هذا الإشكال، يحتاج إلى بحث وتحقيق. وسنسرى من جهتنا للخوض فيه؛ لمجرد فتح الباب أمام دراسات

مستقبلية إذا ما أتيحت الفرصة لذلك لاحقاً.

ينظر هبة الدين الشهريستاني إلى كربلاء من زاوية مختلفة، ويرى أنَّ توجّه الإمام عليه السلام نحو الكوفة كان في سبيل إقامة الحجّة. وفي تفسير هذا الكلام وتحليله يمكننا القول بأنَّه ينبغي عدَّ المطالبات المتراكمة لأبناء على عليه السلام عاملاً مهمّاً في وقوع حادثة كربلاء. فلو أنَّ الإمام الحسين لم يستجبْ لدعوة الناس لأدّي ذلك إلى انتشار اليأس الاجتماعي والسياسي بين الذين دعوا للمجيء وعامة الناس؛ لأنَّه قد مرّت سنوات طوال دون أن يستجيب أهل البيت لدعوة الناس لإقامة الحكومة. ومن خلال الاستجابة لدعوة الكوفيّين فإنَّ الإمام الحسين، مضافاً إلى إبراز مدى التزامه بمسألة تأسيس نظام جديد للحكم، سعى إلى إتمام الحجّة عليهم. وقد بين عليه السلام أنَّ أهل البيت وأبناء الإمام على لم يمتعوا عن الاستجابة لدعوة الناس؛ بسبب قلة سعيهم، بل إنَّ ذلك نتيجة لعجز الناس، وفتور همتهم، وتقلّبهم.

إذا ما درسنا نظرية إتمام الحجّة، التي جاء بها الشهريستاني، بشكلٍ أعمق فإننا سنقف على التوقيع الثاني الذي تبلور من خلال هذه الحادثة؛ فمن جهة أولى لو أنَّ الأئمّة لم يستجيبوا لدعوة الناس لأدّي ذلك إلى ظهور إحساس وفهم كاذب بينهم، وهو ما يعني في الواقع إقامة الحجّة على الأئمّة؛ ومن جهة أخرى فإنَّ الإمام الحسين سعى إلى إقامة الحجّة على الناس من خلال الرضا بالشهادة، ولو أنه عليه السلام لم يفعل أي شيء فإنَّ ذلك سيترك . مضافاً إلى الإحباطات الاجتماعية . انطباعاً لدى الناس بأنَّ الأئمّة كانوا يرفضون دعوتهم في كلّ مرة بنحوٍ من الأنحاء، وسيؤدي ذلك إلى تبلور أحكام خاطئة في أذهان الناس عن أدائهم عليه السلام ، وجعل الظروف الاجتماعية المساعدة على اتخاذ مواقف سياسية من قبل الأئمّة باهتهة وضئيلة. وبالإضافة إلى ما قام به الإمام الحسين . عندما اختار طريق الشهادة . من إعادة تشكيل لذهنية الكوفيّين فقد قام بتمهيد الأرضية المناسبة لحقيقة أعضاء أهل البيت من أجل اتخاذ إجراءات سياسية في المستقبل. وبذلك سعى الإمام الحسين عن طريق إتمام حجّته إلى تجفيف منابع التشاؤم التاريخي، الذي تشكّل قسمٌ منها في زمان صلح الإمام الحسن. فلو لم يَتَّخذ الإمام الحسين أيَّ موقف فمن المحتمل أن لا تنهيَّ أيَّ فرصة مناسبة لباقي الأئمّة بشكلٍ

مطلق.

الإشكال الثالث: كان الإمام الحسين يصرّ على الرجوع بعد عرقلة الحُرّ وابن سعد إِيَّاه، وهو ما لا ينسجم مع فكرة كون الشهادة هي الهدف بالنسبة إلى الإمام. ويمكنا القول، جواباً عن ذلك: إنما عبر الإمام عن ميله إلى العودة بعد ممانعة الحُرّ وابن سعد من دخول الكوفة؛ لعدم إفشاء ذلك إلى حصول أي انعكاسات أو آثار سلبية، مما عدّناه سابقاً في مرحلة الاطلاع على خبر شهادة مسلم، نظير: نقض الأهداف، وتقوية حكومة يزيد اللاشرعية. وهذا هو الإمام الحسين قد سعى حيثاً حتّى شارف أبواب الكوفة، وبقي ثابتاً على موافقه، على الرغم من تلبد آفاق المواجهة، ومضافاً إلى ذلك فقد سُلِّب منه في تلك الظروف الطارئة عنصر الاختيار، وسُدِّ في وجهه طريق الكوفة بشكل عملي. وفي هذه الحالة لن تكون عودته اختيارية، بل ستكون إجبارية، وشاهدَة على لجوء اليزديين إلى استعمال العنف. اللهم إلا أن نعدّ فعل الإمام شكلاً من إشكال إقامة الحجّة في تلك الظروف.

٣. نظرية الهروب من الموت —

توجد أيضاً بعض الآراء التي تعتقد بأنّ هجرة الإمام الحسين لم تكن بهدف معاشرة الموت، بل كانت هروباً منه. فبحسب هذا الرأي كان الإمام الحسين عليه السلام يعاني في المدينة من بعض الأوضاع التي أدّت في النهاية إلى استشهاده؛ ولهذا السبب اختار عليه السلام الهجرة إلى الكوفة.

ويمكن الدفاع عن هذا الرأي بالإشارة إلى تشّتّت الموالين للإمام الحسين، الذين كانوا بشكل عام في الكوفة، بحيث إنّ المدينة كانت تفتقد مثل هذه المكانة. فبالنظر للظروف التي كان يعيشها من المنطقي جداً أن يفضل الإمام الكوفة على المدينة. ويقول أحد المعاصرین: لقد كان خروج الإمام الحسين عليه السلام من المدينة إلى مكّة، ومن مكّة باتجاه العراق؛ من أجل المحافظة على روحه، ولم يكن تمرداً، ولا ثورةً، ولا حرباً ضدّ العدوّ، ولا بهدف إقامة نظام للحكم^(٢٢).

الإشكال الموجّه إلى هذه النظرية —

لأول وهلة تبدو نظرية الفرار من الموت مسألة غامضة. ويكمّن هذا الغموض في

أنه بإمكاننا عرض الموت بنحوين: **الأول**: موْتٌ باهت، وذو أثر ضعيف، **والثاني**: موْتٌ مؤثّر، ومقارن لتحولات اجتماعية عميقـة. فإذا كان المقصود من الموت هو النحو الأول فإن الشواهد التاريخية، التي بين أيدينا، تحكـي بشكل واضح عن إهمال هذه النظرية وضعفها؛ حيث إن الإمام الحسين سعى في حالات معينة إلى الهروب من هذا النوع من الموت. وكمثال على ذلك: السياسة الواضحة التي تبناها في المدينة، والتي كان الهدف منها الفرار من الموت الهاـئ والمكتوم على يد يزيد. ومن الجدير بالذكر أن هذا النحو من الفرار يُعد جزءاً من مشروع أكبر كان يسعى من خلاله الإمام الحسين إلى بلوغ أهداف أخـيرـة، قد يكون أحـدـها عبارة عن موـتـ نـبـيلـ، ذـي آثار بالغـةـ، أو تأسيـسـ حـكـوـمـةـ.

بحسب هذا التفسير لنظرية الهروب من الموت ستعاني هذه النظرية من التعارض الداخلي والانغلاق؛ لأنـهـ لاـ يـمـكـنـ بـحـالـ مـنـ الأـحـوـالـ أـنـ نـعـدـ هـذـاـ النـحـوـ مـنـ الفـرـارـ مـنـ الموـتـ هـدـفـاـ لـلـثـورـةـ، وـأـنـ نـفـسـرـ نـهـضـةـ الإـمـامـ الحـسـينـ. مـنـ خـلـالـ الإـصـرـارـ عـلـىـ هـذـاـ الـأـمـرـ. بـأـنـهـاـ كـانـتـ سـعـيـاـ وـرـاءـ الموـتـ «ـالـتـمـلـصـيـ». وـهـذـاـ النـوـعـ مـنـ الفـرـارـ وـالـهـرـوبـ إـذـاـ لـمـ يـكـنـ فـيـ حـدـ ذـاـتـهـ مـمـهـداـ لـموـتـ أـوـسـعـ دـائـرـةـ وـأـكـبـرـ تـأـثـيرـاـ فـقـدـ كـانـ. عـلـىـ الـأـقـلـ. وـسـيـلـةـ لـلـوـصـولـ إـلـىـ أـهـدـافـ أـخـيرـ، مـنـ قـبـيلـ: تـأـسـيـسـ حـكـوـمـةـ.

وـإـمـاـ إـذـاـ كـانـ المـقـصـودـ مـنـ الموـتـ هـوـ النـحـوـ الثـانـيـ فـيـنـيـغـيـ عـلـيـنـاـ التـأـمـلـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ بـشـكـلـ أـكـبـرـ. وـتـدـلـ الـمـاـشـادـ الـمـهـمـةـ مـنـ وـاقـعـةـ كـرـبـلـاءـ، وـعـدـيدـ مـنـ الـمـوـاـقـفـ الـتـيـ اـتـخـذـهـاـ الإـمـامـ الحـسـينـ، عـلـىـ طـلـبـهـ وـسـعـيـهـ لـلـشـهـادـةـ. وـبـيـدـوـ أـنـهـ تـمـ التـركـيزـ عـلـىـ رـغـبةـ الإـمـامـ الحـسـينـ فـيـ الـفـرـارـ مـنـ الموـتـ العـبـثـيـ. هـذـاـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ حـضـورـ ثـقـافـةـ اـسـتـشـهـادـيـةـ غـنـيـةـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ كـرـبـلـاءـ. لـكـنـ هـذـاـ لـاـ يـعـنـيـ بـأـنـهـ كـانـ يـسـعـيـ بـالـضـرـورةـ نـحـوـ الشـهـادـةـ. فـمـاـ يـظـهـرـ مـنـ ذـلـكـ هـوـ مـجـرـدـ أـنـ الإـمـامـ الحـسـينـ لـمـ يـكـنـ فـيـ صـدـ الـهـرـوبـ مـنـ موـتـ نـبـيلـ، وـذـيـ آثـرـ بـالـغـ، مـعـ أـنـهـ مـنـ الـمـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ قـاصـداـ إـحـدـىـ هـاتـيـنـ الـحـالـتـيـنـ: إـمـاـ الشـهـادـةـ. الـتـيـ تـقـفـ فـيـ مـقـابـلـ مـاـ تـهـدـفـ إـلـيـهـ نـظـرـيـةـ الـفـرـارـ مـنـ الشـهـادـةـ؛ وـإـمـاـ إـقـامـةـ الـحـكـوـمـةـ.

ـ بـ نـظـرـيـةـ الـأـهـدـافـ الـمـتـواـزـيـةـ (ـ نـظـرـيـةـ الشـهـيدـ مـطـهـريـ)ـ

في الوقت الذي يمكننا تصنيف النظريات المطروحة حول حادثة كربلاء من

خلال التركيز على النقاط المشتركة بينها، فإن نظرية مطهري تفتح آفاقاً جديدة أمام دراسة عاشوراء. وقبل أن يكون مطهري عالم اجتماع، مؤرخاً، فقيهاً، وباحثاً في القضایا الدينیة، كان فیلسوفاً، ينظر إلى المسائل الاجتماعية بذهنية فلسفية، وبالاستفادة من قدرات تحقیقیة هائلة، وعموماً كان يُخضع نظرته تلك إلى إطار منضبط ومنظم. هذا السعی الدائم من قبیل مطهري نحو الاهتمام في مختلف المجالات بالمعارف المرتكزة على المنطق والعقل أدى به على مستوى التحلیل لنھضة الإمام الحسین عليه السلام إلى القيام بدراسة جذریة حولها، وإنجاز تحقیق لم ينجز فيه إلى أي نظریة من النظریات الأخرى، وإلى عرض الإشكالیات العامة المطروحة على تلك النظریات.

فبعد أن يُبین العدید من الاحتمالات المطروحة حول تحلیل واقعة کربلاء . والتي يشتمل عليها قسم مهم من النظریات الأخرى . يُشير مطهري إلى الخل الرئیسي الذي تُعاني منه جميع هذه النظریات . والتقطة الأساسية التي يتعرّض لها مطهري تکمن في عجز هذه النظریات عن التوفیق بين المبادئ التي تؤمن بها وبين حقيقة حادثة کربلاء؛ حيث اكتفت كلّ واحدة منها بالإشارة إلى أجزاء الواقعه التي تحکي عن صحة دعواها ، من غير أن تعطی صورة كاملة عن الواقعه بتمامها. وقد برز ضعف النظریات المطروحة حول عاشوراء حين تمت مقابلتها مع مختلف الشواهد المستخلصة من تلك الحادثة. ففي الوقت الذي شکلت فيه هذه الشواهد نقطة قوّة، ومرتكزاً أصلیاً لإحدى النظریات، عُدّت علامه على ضعف نظریة أخرى وعجزها. ولهذا السبب اهتمَّ قسمٌ من المساعي التي بذلها مطهري ببيان هذا النوع من الضعف الذي عانت منه النظریات السابقة^(٣٣). ومن خلال تجاوز مسألة النزوع في عاشوراء نحو هدفٍ مطلق فقد سعى مطهري إلى استبدال الهدف الواحد بمجموعة من الأهداف. وفي اعتقاده فإن عاشوراء لم تنتج من خلال السعی نحو هدفٍ واحد، بل هي حصيلة لاستقصاء مجموعة من الأهداف المتوازية والمتعددة، التي من الممكن أن يختلف مجال عملها وظروف تأثيرها. فبعض هذه الأهداف عاجل جداً، وإسکات الناس، أو حتى المرافقين للإمام الحسین^(٣٤)، وبعضها للتأثير في الأوضاع السياسية المعاصرة^(٣٥)، وبعضها لإحداث آثار تاريخية وطويلة الأمد^(٣٦).

عرض وتحليل لنظرية الشهيد مطهري—

عند القيام باستعراض نظرية الشهيد مطهري وتحليلها يجدر بنا الالتفات إلى النقاط التالية:

أ. لا يعني تعدد الأهداف عند مطهري الإيمان بأهداف بديلة، كما اعتقدت بذلك بعض النظريات السابقة. فالآهداف التي يؤمن بها مطهري هي في الواقع ليست أهدافاً تتحقق في مرحلة معينة، ومقاطع زمانية منفصلة، وإن أمكن مشاهدة تأثيرها في مقاطع معينة. وقد سعت النظريات التي تعتقد بالأهداف البديلة . وخصوصاً نظرية صالحى النجف آبادى . إلى الخوض في بيان التضاد الحالى بين الأحداث والتحولات من جهة والإجراءات والمواقف التي اتخذها الإمام الحسين من جهة أخرى. وعليه يكون الإمام الحسين عند اتخاذه للقرارات . بحسب نظرية الأهداف البديلة . متأنراً بالظروف، وواقعاً تحت تأثير التحولات الطارئة، ومنفعلاً بها، شأنه في ذلك شأن أي فاعل حكيم آخر. وأماماً من وجهة نظر مطهري فالإمام الحسين هو في منتهى الفعالية. وإذا ما وجدت شواهد على خلاف ذلك فلأنه كان عازماً منذ البداية على تحقيق أهداف مختلفة، لا أنها نشأت مع الأحداث وتغير الأوضاع. ويعتقد الشهيد مطهري أن الإمام الحسين كان يصبو في واقعة كربلاء نحو تحقيق أهداف ثلاثة، وهي:

أولاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يعتبر الشهيد مطهري أن أول أهداف الإمام الحسين وأهمها وأبرزها هو العمل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثانياً: التعلّص من مبادئ يزيد: كان مطهري يرى بأن التهرب من مبادئ يزيد هو أحد الأهداف التي سعى إليها الإمام من الهجرة إلى مكة؛ لأن أجواء البيعة والرضوخ لسلطة يزيد كانت هي الحاكمة على المدينة في ذلك الوقت.

ثالثاً: الاستجابة لدعوات أهالي الكوفة: يعتقد الشهيد مطهري بأن ثالث تلك الأهداف يكمن في استجابة الإمام الحسين لدعوة الناس^(٣٧). وفي الواقع فإن هذا الهدف يُرسِّد الدور العريق الذي يلعبه الإمام الحسين في المجتمع.

وتحتوي نظرية مطهري على نوع من المقارنة بين الأهداف، حيث تقييم هذه الأهداف الثلاثة بطريقة يكون فيها الهدف الأول أهم من الثاني، والثاني أهم من

الثالث.

بـ . يعتقد مطهري . كما أشرنا . أنَّ من أهداف الإمام التمرُّد على بيعة يزيد . ويبدو أنَّه من الممكن الاستعانته بأحد هذين الدليلين من أجل الإثبات المنطقي لهذه الدعوى :

الأول: تُعدَّ مسألة مغادرة مكَّة ، والاستعجال في الخروج منها ، علامة واضحة على التمرُّد على أمر يزيد بال Bai'ah : إذ إنَّ يزيد كان قد طلب من حاكم المدينة أن يرسل له واحداً من اثنين : إما رأس الإمام الحسين؛ وإما عقد بيته . وحين يصدر أمر بهذه الصراحة من الطبيعي أن يُعدَّ الخروج عن دائرة طاعة مثل الخليفة دليلاً واضحاً وعلامةً بيِّنة على رفض البيعة . فمن خلال هذا العمل قام أعداء الإمام بتوفير المبادرة الالزمة لصنع الوضعية التي يرغبون فيها .

وبيان ذلك : إنَّ يزيد . خلافاً لمعاوية . لم يكن مطلعاً على التعقيدات السياسية ، ولم يكن يسعى إلى تحقيق أهدافه من خلال وضع برامج مرحليَّة؛ ولهذا السبب كان يتصرَّف بسطحية في أغفل قراراته السياسية ، دون أن يفكَّر في عواقب ذلك وبنعماته .

الثاني: لم يكتفِ الإمام الحسين من خلال مغادرته للمدينة ، وتوجهه إلى مكَّة . وخصوصاً عندما تحرَّك باتجاه الكوفة . ، بردِّ بيته يزيد ، بل أقدم كذلك على الثورة ضدَّ حُكومته . وفي الوقت الذي طلب يزيد البيعة من الإمام الحسين خطأ الإمام خطوة نحو الإمام ، فإضافة إلى عدم إجابته إلى البيعة قام بطلب البيعة لنفسه ، وأعلن الخروج على حُكومة يزيد . وعلى هذا فقد كان خروجه عليه السلام من المدينة خروجاً على الحاكم المستبدِّ وحُكومته ، بحيث شَكَّل ذلك الخروج مظهراً لرفضه بيته يزيد . والأمر الذي يحوز على أهميَّة قصوى في مثل هذه الظروف هو التمرُّد ضدَّ حُكم يزيد ، لا مغادرة المدينة . هذا مع أنَّ الخروج من المدينة يُعدَّ الشرارة الأولى التي أشعلت نار التمرُّد على أوامر يزيد وإرادته .

جـ . عندما نتحرَّك على مسار الأهداف التي تعرض لها الشهيد مطهري نصطدم بحصول تغيير ملموس من الحالة الوظيفية إلى الحالة الإجرائية ، إلا أنَّ هذا لا يمنع من أن تتمتَّ الأهداف الأولى . من حيث القيمة . بأهميَّة أكبر بالنسبة إلى الأهداف

اللاحقة.

وبيان ذلك: إن الهدف الأول يحتوي على جنبة تصورية واعتقادية صرفة، في الوقت الذي يتلاعُم فيه الهدف الثاني بشكل أكبر مع العمل في إطار العرف وظروف الحياة السياسية. وتبلغ أهمية هذا العامل درجتها القصوى على مستوى الهدف الثالث، حيث يُنظر إلى الإمام الحسين - بغضّ النظر عن معتقداته السياسية - بمثابة عنصر فاعل على الساحة السياسية. ومع هذا كله فلا يخلو الهدف الأول بدوره عن بعض الجوانب العملية؛ لأنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان يمتلك باستمرار نتائج وأدواراً اجتماعية.

٥. مواجهة حالة الانغلاق السياسي السائدة في عصر يزيد -

الفرضية الأخرى التي يمكن طرحها في هذا المجال^(٢٨) هي التي ترى بأنَّ الهدف الأساسي للإمام الحسين يكمن في مواجهة حالة الانغلاق السياسي وانسداد الأفق في عهد يزيد. وبحسب هذا الرأي فإنَّ الإمام الحسين كان يعلم بأنه سيقط شهيداً على يد يزيد، سواءً كان ذلك في المدينة أو في مكان آخر، غاية الأمر أنه عليه السلام سعى إلى إحياء نهج المقاومة ضدَّ يزيد في المجتمع، من خلال سحب مشهد شهادته إلى ساحة المجتمع. وفي هذا الإطار يستطيع المؤيدون لهذا الرأي الاستناد إلى المصير الذي آلت إليه حكومة يزيد إثر شهادة الإمام الحسين عليه السلام. وقد تأثر هذا المصير بصورة واضحة بتفاقم قدرة المجتمع على التأثر ومعاقبة المتسبِّبين في شهادته عليه السلام.

وخلافاً لمعاوية الذي كان يمتاز بالتأني والبرمجة، واللجوء إلى الكرا** والفرر، والتقدُّم ببطء وهدوء، فإنَّ يزيد كان يفتقد لحسن الاطلاع على الأوضاع، والمرونة في التخطيط. وما كان يتطلَّب من معاوية سنواتٍ طوالاً، مليئة بالمشقة والصبر والتأني، كان يراه يزيد سائغاً في ليلة واحدة. وتتضافر عوامل مختلفة . من جملتها: الروحية المتجرفة، وعدم امتلاك الفطنة الالزامية لمعرفة الظروف . لتشكلُّ الأصل والسبب في النظرة الأحادية التي كانت عند يزيد. وعلى أيَّ حال، عند السعي نحو الحكم . مع أنَّ هدف فوق الطاقة والاستعداد . ، والخطأ في تقدير القدرات والإمكانيات، فإنَّ

ذلك يمهّد الأرضية لحصول اختناق اجتماعي وسياسي. وقد حصل فعلاً هذا الاختناق في عهد يزيد، حيث دعا الجميع إلى مبايعته والتسليم له. وفي نفس الوقت الذي كان يتصرّف فيه علناً بشكلٍ مناف للدين والأوضاع السائدة في المجتمع كان يُحبّ أن يطلق عليه اسم (أمير المؤمنين). كلّ هذه الأمور أدت إلى رسوخ شكلٍ من أشكال السنن الخاطئة، وشيوعها في المجتمع. ومع أنَّ العديد من التجارب المضنية قد حلّت بالمجتمع بعد وفاة الرسول ﷺ، إلا أنَّ أحداً لم يكن يعتبر نفسه أميراً للمؤمنين مع احتسائه العلنيّ للخمر.

ووفقاً لهذا التحليل ينبغي النظر إلى مسألة إزالة حالة الاختناق، وإظهار حالة العجز الواقعي التي يعاني منها حكم يزيد، بمثابة هدفٍ نهائيٍ لإمام الحسين. وقد كان الإمام يسعى إلى فضح حكومة يزيد، التي تشكّل بناوئها الداخلي على أساس الظلم؛ لينقلب بذلك تهُّر هذه الحكومة وبالاً عليها. ونتيجةً لهذا الأمر فإنَّ أيّاً من الحكومات التي جاءت بعد يزيد لم تستطع تحطيم الرقم القياسي الذي وصل إليه حكمه، ولم يُرْغَب في ذلك، مع أنَّ العديد منها قد سلك سبيل الغيّ والضلال. وتدلّ عبارة «على الإسلام السلام» على الهدف النهائي الذي كان يصبو إليه الإمام الحسين. وقد كان الإمام الحسين يخشى من استمرار السياسات المبتورة على الانغلاق، كما بذل قصارى جهده في سبيل كسر شوكة خطّ الانغلاق، والقضاء على قدراته. فرغم أنَّ الخطوات التي قام بها الإمام الحسين لم تؤمّن الإسلام تاريخياً من بروز أجواء الاختناق السياسي والاجتماعي، لكنَّ من المتيقّن أنها ضمنت محافظة الحكام اللاحقين على درجة معينة من الظاهر، واستجابتهم لطلاب الناس العامة.

ومضافاً إلى ذلك، إذا كنّا لا نروم الخوض في تقييمات بعيدة المدى، وكتابة وصفة جاهزة للتاريخ، أو حتى طرح آراء مغايرة لهذا النوع من الرؤى، ينبغي علينا أن نعدّ تقاضي حصول الانهيار الاجتماعي كأحد الأهداف التي سعى إليها الإمام الحسين. وفي الواقع فإنَّ الإمام ﷺ تمكّن بهذا العمل من إنقاذ مجتمعٍ كان يسير في اتجاه الانهيار، وحدوث أزمات إقليمية، وانفصال الفئات الاجتماعية عن بعضها البعض في نهاية المطاف. ويشهد التاريخ بأنَّ الطالبين بتأييد الإمام الحسين هم وحدهم الذين

سحقوا يزيد وحكومته.

الإشكال المشهور على هذه النظرية —

تشير الأوضاع التي تبلورت من خلالها حادثة كربلاء، والمجتمع الذي نمت وبرزت فيه هذه الواقعة، إلى ظهور مجتمع منغلق، قد انحدر من الناحية السياسية إلى عصر الاختناق. ومع أنَّ هذا الاختناق والانغلاق له سابقةٌ من نوعه، قبل إمساك يزيد بآئمَّة الحكم، لكنَّ حُكْمَة يزيد هي الحكومة الوحيدة التي دفعت به إلى أعلى مستوياته، وأدَّت إلى إصابة المجتمع بهزَّات عنيفة، ومعاناته من الاحتقان السياسي، وذلك من خلال إلغاء الجوانب الظاهرية التي كانت تتصف بها حُكْمَة معاوية. وعليه مع إثمار هذه الحركة الاجتماعية والتحول السياسي فقد اتجهت حالة الاحتقان نحو الانخضاع إلى أنْ أضمحلَّت. في الحقيقة، وضمن نتيجة عامةً وكليةً، بإمكاننا دراسة الأوضاع المتقدمة على واقعة كربلاء، والتأخرة عنها، في علاقتها مع حالة الانغلاق السياسي، وبيان أنَّ التخفيض من مستوى الاحتقان يُعدَّ على الأقلَّ من أهمِّ الآثار التي نتجلَّ عن هذه الحادثة.

لَكِنَّ الْكَلَامُ هُنَا فِي أَنَّهُ إِلَى أَيِّ حَدٍ يُمْكِنُنَا اعْتِبَارُ النِّضَالِ مِنْ أَجْلِ الْوَصْولِ بِهَذِهِ الْوَضْعِيَّةِ إِلَى حَالَةِ الإِثْمَارِ أَحَدَ الْأَهْدَافِ . أَوْ هَدْفًا مُحْوِرِيًّا . لِحَادِثَةِ كَرْبَلَاءِ؟ وَبِعِبَارَةِ أُخْرَى: هَلْ أَنَّ الْخُرُوجَ مِنْ حَالَةِ الْاحْتِقَانِ، وَإِيجَادِ افْتِرَاجٍ فِيهَا، هُوَ مُبَدِّئِيًّا . مِنْ أَهْدَافِ تَلْكَ الْوَاقِعَةِ، بِحِيثُ كَانَ يُسْعِي لِتَحْقِيقِهِ بِصُورَةِ وَاعِيَّةٍ، أَمْ لَا؟

وَجَوَابًا عَنْ ذَلِكَ يَنْبُغِي القُولُ: إِنَّ دَرَاسَةَ الشَّوَاهِدَ التَّارِيْخِيَّةَ تُحَكِّي عَنْ عَدَمِ امْتِلاَكِ أَيِّ دَلِيلٍ . أَوْ أَدَلَّةٍ . عَلَى كَوْنِ الْخُرُوجِ مِنْ حَالَةِ الْانْغْلَاقِ هَدْفًا لِإِلَامَ الْكَلِمَةِ . وَبِالْتَّالِي يَجِبُ عَدَّ هَذَا الْأَثْرِ الْمُهِمِّ مِنْ جَمْلَةِ الْآثَارِ الَّتِي تَحَقَّقَتْ ضَمِّنَ تَحْقُّقِ أَهْدَافِ الْإِمَامِ الْحَسِينِ الْأُخْرَى . وَإِلَى جَانِبِ هَذِهِ الرُّؤُوْيَةِ يُمْكِنُنَا فَتْحَ آفَاقَ جَدِيدَةَ مِنَ الْبَحْثِ، نَسْتَطِيعُ . إِذَا مَا أَخْذَنَاها بِعِينِ الْاعْتِبَارِ . أَنْ نَعْدَ الْخُرُوجَ مِنْ حَالَةِ الْانْغْلَاقِ هَدْفًا مُنْظَرًا، وَذَلِكَ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ عَدَمِ وُجُودِ شَوَاهِدَ خَاصَّةٍ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ . وَتَجَدُّرُ الإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْآفَاقِ الْجَدِيدَةِ مِنَ الْبَحْثِ تَعْتَمِدُ فِي دَاخِلِهَا عَلَى رُؤُوْيَةِ كَلَامِيَّةٍ، مُفَادِهَا أَنَّ

الأئمة؛ وبسبب امتلاكهم لعلم الغيب، ووقوفهم على الآثار التي تخلفها التحرّكات والمبادرات السياسية وغير السياسية الصادرة عنهم، فإنّهم يُتّخذون من هذه الآثار هدفاً وغاية، وهم يتصرّفون بطريقة مدروسة بدقة، وعن وعي بجميع الانعكاسات والآثار المحتملة، خلافاً لعامة الناس، الذين تميّز طريقة عملهم بنحوٍ من الفوضى.

٦. نظرية الأهداف ذات المستويات المتعددة (نظرية جديرة بالبحث) —

عند استعراضنا لهذه النظرية سنسعى بشكلٍ أكبر إلى تحديد الإطار الخاص، الذي يعطي تفسيراً لمعنى نهضة الإمام وفقاً لهذه النظرية، وسنفضّل الطرف عن الخوض في الجانب التاريخي المرتبط بذلك النهضة. وبطبيعة الحال لو تم التوافق على هذا الإطار فإنَّ الجوانب التاريخية، التي مررتَ معنا عند عرض النظريات السابقة. ستحتلّ مكانها المناسب فيه، بحيث لن تفتقر بعد ذلك لأي توضيح زائد.

وفيما يلي سنعرض لبيان هذه النظرية:

في بعض الأحيان تكون أهداف الأئمة في مستوىٍ ظاهر؛ ومستور. وقد تخفي علينا المستويات السفلية من هذه الأهداف، مع أنها تترك تأثيرها على طريقة تفكيرنا أو منهجنا في الفهم أو أسلوب حياتنا الدينية. وبعبارة أفضل نقول: إنَّه أحياناً قد نتنفس في داخل أجواء ناتجة عن جهود الأئمة ومساعيهم، مع أنَّنا لا نملك أدنى اطلاع على ماهية هذه الجهود وطبيعتها.

إنَّ التعرُّف على هذا النوع من الأساليب، التي كان يتبعها الأئمة في عملهم، لا يتمنّى لنا إلاّ من خلال القيام بعملية تشریح لفهم التاريخي، ودراسة التطورات التي عرفها الفكر التاريخي. فإذا لم تترافق نظرتنا إلى الماضي مع بعض الاستنباطات التأويلية فمن المتيقن أنا سنسقط في انحرافات وأخطاء في الفهم.

وكمثال على ذلك: قد نواجه أحياناً بعض تصرفات الأئمة التي لا تسجم من جهة مع علمهم بالغيب، ولا تتلامع من جهة أخرى مع سيرة بقية الأئمة. وفي مثل هذه الموارد علينا أن نرثي أنفسنا على القيام بدراساتٍ أعمق عند التعامل مع الواقع، وأن نسعى إلى الكشف عن العلاقة والتوازن الداخلي الحاصل بين النتائج طويلة الأمد

والنتائج الآنية، أو الأهداف الظاهرة. المنبثقـة عن المواقف التي كان يتخذها الأئمـة عليهم السلام. وإذا أمعنا النظر في العبارات المستعملة في نهضة الإمام الحسين عليه السلام سنقف على حقيقة مفادها أنَّ هدف الإمام يتَّأْلُف من مستويين: ظاهري ومحكـوش؛ وباطني ومستور. فال المستوى الظاهري هو ذلك الأسلوب الذي تمَّ طرحـه على شـكل سياسة إعلامـية، وفي إطار السعي نحو هـدف مطلوب ومرغوب.

وكمثال على ذلك: يُمـكـنـا اعتـبار دعـوة الإمام الحـسين عليه السلام إلى عـزلـ يـزـيدـ، وإـقـامـةـ نظامـ عـادـلـ لـلـحـكـمـ، بمـثـابةـ مـسـتـوىـ ظـاهـريـ لـبعـضـ المـوـاقـفـ، الـتـيـ خـتـمـتـ فـيـ الـأـخـيرـ بـاعـشـورـاءـ.

وأحياناً قد يكون التاريخ وحـدهـ القـادـرـ عـلـىـ كـشـفـ النـقـابـ عـنـ تـلـكـ المـسـتـوـيـاتـ الـبـاطـنـيـةـ. ولـذـلـكـ فـقـدـ كـشـفـتـ لـنـاـ عـاشـورـاءـ فـيـ هـذـاـ عـصـرـ عـنـ خـصـوصـيـاتـهـاـ.

ولـتـوضـيـحـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ بـشـكـلـ أـكـبـرـ يـجـدـرـ بـنـاـ الـالـتـفـاتـ إـلـىـ مـسـالـتـيـنـ:

الأولى: بإـمـكـانـاـنـاـ أـنـ نـعـدـ نـظـرـيـةـ «ـالـأـهـدـافـ ذـاـتـ الـمـسـتـوـيـاتـ الـمـتـعـدـدـةـ» جـسـراـ يـرـبطـ بـيـنـ نـظـرـيـةـ الـأـهـدـافـ الـمـتـواـزـيةـ. لـلـشـهـيدـ مـطـهـريـ. وـنـظـرـيـةـ الـأـهـدـافـ الـمـرـحلـيـةـ. الـتـيـ تـبـنـاـهـ صـالـحـيـ النـجـفـ آـبـادـيـ وـعـدـةـ آـخـرـونـ .. فـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ تـمـتـلـكـ هـوـيـةـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ كـلـتـاـ النـظـرـيـتـيـنـ، غـيـرـ أـنـهـ يـمـكـنـاـ اـعـتـبـارـهـاـ نـقـطـةـ اـشـتـراكـ بـيـنـهـمـاـ؛ـ وـذـلـكـ بـسـبـبـ قـرـبـهـاـ مـنـ بـعـضـ الـعـنـاصـرـ الـتـيـ تـؤـلـفـ النـظـرـيـتـيـنـ.

فـبـاعـقـادـ نـظـرـيـةـ «ـالـأـهـدـافـ ذـاـتـ الـمـسـتـوـيـاتـ الـمـتـعـدـدـةـ» وـجـوـدـ أـهـدـافـ جـلـيـةـ، وـأـخـرىـ خـفـيـةـ، فـيـ صـلـبـ الـوـاقـعـةـ تـكـوـنـ قـدـ اـقـتـرـتـ مـنـ نـظـرـيـةـ الـأـهـدـافـ الـمـتـواـزـيةـ لـمـطـهـريـ، وـالـتـيـ تـعـقـدـ بـتـعـدـ الـأـهـدـافـ أـيـضاـ. لـكـنـ، وـخـلـاـفـاـ لـنـظـرـيـةـ الـأـهـدـافـ الـمـتـواـزـيةـ، لـمـ يـأـتـ الـحـدـيـثـ فـيـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ عـنـ أـهـدـافـ صـمـدـتـ حـتـىـ النـهـاـيـةـ فـيـ وـجـهـ التـحـوـلـاتـ الـبـدـيـلـةـ. فـاـلـإـيمـانـ بـحدـوثـ التـغـيـيرـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ الـأـهـدـافـ. وـخـصـوصـاـ فـيـ الـمـراـحـلـ الـأـخـيـرـةـ لـحـادـثـةـ كـرـبـلـاءـ، وـبـالـأـخـصـ بـعـدـ مـواجهـةـ الـحـرـ. يـفـضـيـ إـلـىـ حـصـولـ تـقـارـبـ أـكـثـرـ بـيـنـ نـظـرـيـةـ «ـالـأـهـدـافـ ذـاـتـ الـمـسـتـوـيـاتـ الـمـتـعـدـدـةـ» وـفـكـرـةـ «ـالـأـهـدـافـ ذـاـتـ الـمـراـحـلـ الـمـخـلـفـةـ»ـ. وـمـعـ هـذـاـ، وـخـلـاـفـاـ لـنـظـرـيـةـ صـالـحـيـ النـجـفـ آـبـادـيـ، فـقـدـ تـمـ التـأـكـيدـ هـنـاـ عـلـىـ أـنـ الـاعـتـقادـ بـالـأـهـدـافـ الـمـتـواـزـيةـ هـوـ شـكـلـ مـنـ أـشـكـالـ التـوـعـ فيـ الـأـهـدـافـ.

الثانية: ترکز نظرية «الأهداف ذات المستويات المتعددة» على التعامل مع الأهداف بشكلٍ عملي. وتوضيحاً لهذا الأمر ينبغي لنا أن نقول بأنّ من الممكن اعتبار أسلوبين: التفصيل العملي بين الأهداف؛ والتعامل العملي مع الأهداف.

ومرادنا من الأسلوب الأول هو أن نعيّن لكلّ هدف مجالاً وإطاراً خاصاً، كان الإمام الحسين^{عليه السلام} يأمل من خلاله في الوصول إلى الآثار والنتائج المرجوة.

ومقصودنا من الأسلوب الثاني هو أن نصوّر تلك الأهداف بحيث تكون في خدمة بعضها البعض، ويكمّل بعضها البعض الآخر. ووفقاً لهذا الرأي يُنظر إلى كلّ هدف يحوز على أهميّة أقلّ بين الأهداف كممهّد أو مساعد على تحقق الهدف الأعلى أو الهدف الأساسي.

وفي هذا الصدد نستطيع أن نُخْفِض مسألة استجابة الإمام الحسين لدعوة الكوفيين من مستوى الأهداف الواقعية إلى مستوى الأهداف الاستراتيجية أو الخطط التنفيذية. وبالتالي لو كان الإمام الحسين^{عليه السلام} يملك أمامه استراتيجية أو خطة تنفيذية أخرى؛ من أجل بلوغ أهدافه، لاستعان بها. وبعبارة أخرى: تُعتبر مسألة الاستجابة للكوفيين مجرد شكلٍ من أشكال الاستفادة من الظروف الاجتماعية؛ في سبيل تهيئة الأرضية المناسبة للوصول إلى الأهداف المهمة والرئيسية، ولا تحظى بأهمية ذاتية في وقوع حادثة كربلاء. وهكذا فإنّ كلّ هدفٍ من الأهداف لا يُلغى الشواهد التي تسعى للعثور على أهدافٍ أخرى في قلب الحادثة، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنّ كلّ هدفٍ يحمل على عاتقه جزءاً من مسؤولية تمهيد الأرضية لتحقيق أهدافٍ أعظم وأهمّ.

وأمّا مطهري فلم يتحدّث حول هذا الموضوع، وبالتالي ينبغي علينا أن نرى أيّ واحدٍ من الأسلوبين يُمكّننا حمل كلامه عليه، وهو ما يتطلّب دراسةً أعمق.

المواضيع

(١) الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

- (٢) الصالحي النجف آبادي، شهيد جاود (الشهيد الحالد): ١١.
- (٤) المصدر السابق: ٢٤٦ - ٢٤٠.
- (٥) الخميني، صحيفة النور ١: ١٧٤.
- (٦) المفيد، الإرشاد ٢: ٣٩؛ ابن الأعثم، الفتوح ٥: ٣٠.
- (٧) تاريخ الطبرى ٤: ٢٥٧.
- (٨) المصدر السابق: ٢٨٦.
- (٩) المصدر السابق: ٢٥٧.
- (١٠) مجموعة من المؤلفين، موسوعة كلمات الإمام الحسين: ٤٤٨.
- (١١) المسعودي، مروج الذهب ٣: ٥٤.
- (١٢) الإرشاد ٢: ٢٦.
- (١٣) المصدر السابق ٢: ٢٨.
- (١٤) من المحتمل أن يكون الإمام الحسين في هذه المرحلة مطلعاً على أنباء وأخبار جعلت من الصورة العامة لشهادته أكثر وضوحاً وجلاء، وهي أخبار وأنباء قد تكون خافيةً عن الكثير من النخب. عليه، مع أنَّ النزوع نحو الحكم كان حتى الآن هو الهدف الأول للإمام الحسين، لكنَّ ابتداء من هذه المرحلة ستعتل الشهادة . كأحد الخيارات الأساسية . مكانة مهمة في تفكير الإمام . وبيان أوضح: إنَّ الأوضاع السياسية كانت إلى ما قبل هذه المرحلة تؤيد الشواهد الدالة على نجاح المساعي المبذولة من أجل تأسيس الحكومة . ومن المحتمل أن تكون التقارير التي وصلت إلى الإمام بعد الجهود المكثفة التي بذلها بنو أمية في الكوفة قد نجحت في تكدير أجواء النصر . ولهذا السبب لن يكون بمقدور الإمام الحسين عليه السلام من جهة أولى أن يُديِّر ظهره للطريق الذي اختاره بنفسه، ويختلي عنه: ومن جهة أخرى: وبسبب مواجهته لحشد من الأبناء المريدة، فإنه سيعمل على إحداث تغيير على مستوى أدبيات الثورة عند إلقائه للخطبة المذكورة . والشاهد على هذه الدعوى أنَّ العديد من المشفقين والتاصحين تحذّلوا في تلك الأيام عن حالةٍ من الاضطراب والإخفاق تعشّها الكوفة . وتحكي شواهد من هذا القبيل على أنَّ الأيام الأخيرة للإقامة في مكة كانت علامةً على تبلور أوضاع مختلفة . لكنَّ إثبات هذه الفكرة هو مسألة تحتاج إلى دراسة تحقيقية وتاريخية . وطروحُها في هذه المقالة يقتصر على المهتمين بالدراسات التحقيقية الجادة فقط . وسنخوض من جهتنا في بيان وتحليل مثل هذه الاحتمالات من دون إصرار وتأكيد؛ وذلك لمجرد فتح فصل جديد من البحث والتحقيق .
- (١٥) ويقول أيضاً: فمن خلال عبارة: «خطَّ الموتُ على وُلدَ آدم» يُشير الإمام إلى أنَّ إصلاح الفساد الاجتماعي والديني . ولو كان على يد شخص مثل: ابن بنت رسول الله . لا يتيسر إلاً عن طريق الموت والشهادة . وقد كان كلَّ حديثه في هذه الخطبة التي ألقاها قبل مغادرة مكة يدور حول الشهادة والموت، والواقع فريسة لذئاب كربلاء الجائعة . (محمد إبراهيم آيتى، بررسى تاريخ عاشورا (دراسة حول تاريخ عاشوراء): ٨٤).
- (١٦) علي شريعتي، الحسين وارث آدم: ١٥٢.

- (١٧) تلخيص الشافى : ٤: ١٨٧.
- (١٨) مع أنه لم يستعرض هذه المسألة بهذه الكيفية.
- (١٩) الحسين وارث آدم: ١٥٣.
- (٢٠) ابن طاووس، اللهوف: ١٨.
- (٢١) الحسين وارث آدم: ٢٢٤.
- (٢٢) ويقول في هذا الصدد: ... يثور ليموت؛ إذ أنه لا يملك سوى الموت سلاحاً يتسلّح به من أجل المواجهة، وفضح العدو، وتمزيق أقمعة المكر والخدع، التي أخفت الوجه الكريه للنظام الحاكم، ومن أجل ضخ دماء جديدة من الحياة والجهاد في الجسد الميت لهذا الجيل، الجيل الثاني من ثورة النبي محمد. إنه وحيداً أعزل، لا يملك سلاحاً ولا قوة. وفي ذات الوقت مكلّفاً بالجهاد، فلا سلاح له إلا الموت. ولا مناص له من اختيار الموت الأحمر. (الحسين وارث آدم: ١٩٢).
- (٢٣) ومن هنا فإن شريعتي كان يعد الهجرة من المدينة إلى مكة، والهجرة من مكة إلى الكوفة، في ضمن مخطّط واحد. (راجع: الحسين وارث آدم: ١٥٢).
- (٢٤) المصدر السابق: ٢٣٧.
- (٢٥) المصدر السابق: ٢٤٨.
- (٢٦) هبة الدين الشهري، نهضة الحسين: ٤٢.
- (٢٧) بررسى تاريخ عاشوراء (دراسة حول تاريخ عاشوراء): ٨٥.
- (٢٨) المصدر السابق: ٧٩.
- (٢٩) المصدر السابق: ٨٣.
- (٣٠) المصدر السابق: ٨٤.
- (٣١) الإرشاد: ٢: ٧٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية: ٨: ١٨٤.
- (٣٢) علي بن اشتهرادي، هفت ساله چرا صدا در آورده (لماذا استصرخت السنوات السبع؟): ١٩٣ . ١٩٤
- (٣٣) الشهيد مطهري، مجموعة الآثار: ١٧: ٦٧١ - ٦٧٣ . ٧٠٣.
- (٣٤) المصدر السابق: ١٤٦: ١٤٦ . ١٥٢.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) المصدر السابق: ١٧: ١٤١ . ١٤٦ . ١٤٦.
- (٣٨) لم أر حتى الآن أن أحداً قد تعرّض لطرح هذه الفرضية. وما يوجد في هذا المجال هو مجرد تعليقات أوردها أحد العلماء في المقدمة التي كتبها على كتاب (بررسى تاريخ عاشوراء)، من تأليف الدكتور آيتى، حيث من الممكن أن نعد بعضاً من هذه التعليقات قريبةً من تلك الفرضية.

معرفة الله وفق الذوق العرفاني للإمام الحسين عليه السلام

د. الشيخ محمد باقر حيدري كاشاني^(*)

ترجمة: السيد موسى صبري

أهمية وضرورة معرفة الله —

تكتسب «معرفة الله» قدرًا بالغاً من الأهمية والضرورة داخل دائرة العرفان الإسلامي، في ساحتين «العرفان النظري» و«العرفان العملي». فمن ناحية نجد أنّ الغاية التصوّي لله من وراء خلق الموجودات (في قوس النزول) هي أن يعرّف لنا حقيقة ذاته؛ ومن ناحية أخرى نرى أنّ غاية السير والسلوك وهدفه النهائي يتمثّل في المعرفة الشهودية لله سبحانه وتعالى.

وعلى هذا الأساس فإنّ «معرفة الله» مسألة محورية في ساحة «الرؤى الكونية العرفانية»، أو في ساحة «السير والسلوك العرفانيين».

١. معرفة الله هدف الخلقة —

في شايا مناجاته ذات المضمّين العرفانيّة في موقف عرفات يبيّن الإمام الحسين عليه السلام أنّ الغاية من خلقة الإنسان هي أن يتعرّف على الله في كلّ شيء؛ إلهي قد علمتُ باختلاف الآثار، وتنقلات الأطوار، أنّ مرادك متى أن تتعرّف إلىَّ في كلّ شيء؛ حتى لا أجهلك في شيء^(١).

ولكي نفهم هذه الفقرة من دعاء عرفة فهماً صحيحاً يمكننا التأمل في حديث

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، دكتوراه في الدراسات المهدوية، ومدير مؤسسة «طليعة ظهور»، له مؤلفات متعددة.

«الكنز المخفي»؛ ففي هذا الحديث القدسي يقول الله سبحانه وتعالى: إن الهدف الأساسي والغاية القصوى من خلق الموجودات هي معرفته تعالى ليس إلا: كنتُ كنزاً مخفياً، فأحببْتُ أن أُعرف، فخلقتُ الخلق لكي أُعرف^(٢).

وبحسب هذا الحديث الشريف فإنَّ أصل تجلّي الحقّ من مقام غيب الغيوب، وأصل ظهوره في جميع مراتب فوس النزول، كلَّ ذلك قد تحقق على أساس الحبِّ الذاتي للحقّ لأنَّ يعرُّف ذاته^(٣)؛ فذو الوجه الملائكي لا طاقة له على الستر والخفاء. وعلى هذا الأساس يمكن القول: إنَّ لولا الحبِّ الذاتي للحقّ لأنَّ يعرُّف ذاته لما كان لأيٍّ من الموجودات أن يبصر نور الوجود، وما كان لأيٍّ منها أن يصل إلى كماله المنشود. ومن هنا فإنَّ كلاً من إيجاد الموجودات وإيقاعها متعلقان بالحبِّ الذاتي لله لأنَّ يعرُّف ذاته. إنَّ هذا الحبُّ الذي يقول عنه أهل المعرفة: إنَّ العلة الموجدة، وكذلك العلة المُبَقِّية لنظام الوجود: «لولا ذلك الحبُّ لا يظهر موجودٌ من الموجودات، ولا يصل أحدٌ إلى كمال من الكمالات، فإِنَّ بالعشق قامت السماوات»^(٤).

يقول الإمام الخميني، في ديوانه: ماذا عساي أن أقول أنا إذا كان العالم كله يعيش تحت ظلِّ عشق ذي الجلال... ذلك العشق الحاكم على الدهر والزمان^(٥)، مما من ذرَّةٍ في الكون تخلو منه، وما شاء الله، إنَّ هذا العشق هو الحاكم من أقصى الكون إلى أقصاه^(٦).

وهكذا؛ وبتطبيق مفاد حديث الكنز المخفي: «...فخلقتُ الخلق لكي أُعرف» على البيان النوراني للإمام الحسين<عليه السلام> من «...أنَّ مرادك مني أن تعرِّف إلىَّ في كلَّ شيء»، يمكن أن ندرك أنَّ الهدف الأساس من خلقة نظام العالم هو تتحقق «معرفة الله».

فكافحة آثار صنع الله، ومختلف الحالات والأطوار التي يعيشها الإنسان في حياته، هي تجلّيات لله من وجهة نظر العرفان الحسيني. وكلَّ واحدة منها هي نافذة وأفق على معرفته تعالى. ومن هنا يرى الإمام الحسين<عليه السلام> الزوجة والعيال والمظاهر الطبيعية وكلَّ ما هو موجود تجلّيات للحقّ. بل وحتى الأحداث المرّة، والعداوات والبلایا، يراها هي الأخرى آياتٍ إلهية، ظهرت لتتوسيع دائرة معرفة الإنسان بالله،

ولكي يكون الإنسان على ذكر الله دائماً، وناظراً لتجلياته^(٦). وهنالك بعض الآيات من أرقى مبادئ وصفة الشفاء السماوي تعدد العبودية ومعرفة الذات الإلهية المقدسة أقصى هدف للخالقة:

١. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ» (الذاريات: ٥٦)^(٧).
 ٢. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلُهُنَّ يَتَرَوَّلُ الْأَمْرُ بِيَتَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَوِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (الطلاق: ٦٥).
- وقد بيّنت الآية الأولى أنَّ هدف خلق الجن والإنس هو العبودية لله، وعدت الآية الثانية معرفة الله تعالى هي الهدف من خلق السماوات والأرض^(٨).
- وبالجمع بين هاتين الآيتين الكريمتين يمكن أن نستنتج أنَّ الهدف النهائي من الخلق هو تحقق «العبودية العارفة»، أو «المعرفة العابدة»، لله^(٩).

٢. المعرفة مقدمة العبودية —

ما هي العلاقة بين المعرفة والعبودية؟ هل المعرفة متقدمة على العبودية أم العبودية متقدمة على المعرفة؟

ويمكن أن نعثر على خير جواب في كلام قدوة العباديين وأسوة العارفين، ذلك الكلام المليء بالإشارات، والذي تلفظ به عليه في جمع من أصحابه، مبيناً مقام المعرفة الرفيع والعبودية لله في نظام الوجود، فقال: أيها الناس، إنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ ذَكْرَهُ ما خلقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرُفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ، وَاسْتَغْنُوا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَا سُواه^(١٠).

وبما أنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَطَرَ الْإِنْسَانَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ^(١١)، فَإِنَّ كَافَةَ عِبَادَاتِ الْإِنْسَانِ يمكن أن تعدَّ نَتْيَاجَةً لِمَعْرِفَةِ الذَّاتِيَّةِ وَالْفَطَرِيَّةِ بِخَالقِ الْكَوْنِ. وَكَلَّمَا كَانَتْ مَرَأَةُ الْإِنْسَانِ أَكْثَرَ رَقَّةً وَانْصِفَالًا فَإِنَّ مَعْرِفَتَهُ بِخَالقِهِ سَتَكُونُ أَشَدَّ وَأَهْوَى، وَفِي النَّتْيَاجَةِ سَتَكُونُ عِبَادَاتَهُ أَشَرَّفَ.

وَمِنْ جَهَةِ أُخْرَى كَلَّمَا كَانَتْ عِبُودِيَّةُ الْإِنْسَانِ أَشَرَّفَ وَأَخْلَصَ كَانَتْ شَوَائِبُ الْفَطَرَةِ أَقْلَى وَأَرْقَى، وَفِي النَّتْيَاجَةِ سَتَكُونُ مَعْرِفَةُ الْحَقِّ فِي قَلْبِ الْإِنْسَانِ وَفَطَرَتْهُ أَكْثَرَ نَقَاءً وَأَوْضَحَ شَهُودًا.

ورغم أنَّ شَرْفَ كُلِّ عِبَادَةِ يَرْتَبِطُ بِمَسْتَوِيِّ الْمَعْرِفَةِ، إِلَّا أَنَّ نَيلَ الْمَرَاتِبِ الْأَعْلَى مِنْ

المعرفة ليس له طريق سوى طريق العبادة والعبودية الخالصة؛ فما لم يسلم العبد لربه، ويخلص لربوبيته، فإنه لن يصل طبق المشيئة الإلهية إلى المعرفة الحقيقية والشهودية. ولذلك أمكن أن نعد المعرفة والعبودية متلازمين وتوأمين؛ فكلما كانت المعرفة أعمق كانت العبودية أكثر خلوصاً، وكلما كانت العبودية أخلص كانت المعرفة أشد شهوداً.

ونتيجة ذلك أنه يمكننا أن نقول: استلهماماً من كلام إمام العارفين؛ واستناداً إلى الآيات القرآنية: إن الهدف من وراء خلق الإنسان ليس سوى وصوله إلى مقام «المعرفة العابدة»، أو «العبودية العارفة». وإذا ما استمر هذا المزاج المقدس في سيره التصاعدي فسينتهي إلى المعرفة الشهودية الغنية بشكل مطلق، وسيوصل عباد الرحمن إلى القمة الشامخة للغنى والعزة.

من خلال تأمل أعمق في الكلام النوراني للإمام الحسين عليه السلام بخصوص الدور المحوري لـ «معرفة الله» في ساحة «العرفان العملي» يمكننا كذلك أن ندرك أن أهم زاد للسالك إلى الله في مسيره نحو الوصول إلى مقام العبودية لله هو طي مراتب معرفة الحق تعالى: «إذا عرفوه عبدهو»، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى ندرك أن أقوى عامل يدفع السالك في مسيره لطى قوس الصعود (السير من الخلق إلى الحق) هو حبه وعشقه للوصول إلى أعلى مراتب معرفة الله؛ ذلك أن أقصى وأجمل غاية ينتهي إليها السلوك العبودي للعرفاء هو معرفة هذه الذات الغنية المطلقة، وتجلّيها في قلب العارف، الأمر الذي يجب استغاثة العارف عما سوا الله: «إذا عبدهو استغثوا بعبادته عن عبادة ما سواه»^(١٢).

وممّا تقدّم ننتهي إلى النتيجة التالية: كما أن تحقق قوس النزول من منظور الرؤية الكونية العرفانية (العرفان النظري) هو انعكاس لحب الحق الذاتي لأن يعرف بذاته، كذلك يحتاج طي قوس الصعود في وادي السير والسلوك العرفاني (العرفان العملي) إلى زاد مناسب، أي إلى العشق والولع في طلب معرفة ومشاهدة هذه الذات الأحادية.

وكما أن أصل ظهور وتجلي الكثارات من الوحدة . بحسب مبني أهل المعرفة .

يرجع إلى حب الحق لأن تُعرف ذاته، كذلك فإن رجوع الكثارات إلى الوحدة هو أيضاً أمرًّا ممكناً من خلال امتناع مركب محبة معرفة الحق تعالى^(١٣).

يقول الإمام الخميني، في ديوانه: عجبًا لرأية العشق! فما إن رفعت فوق العالمين حتى حيرت الإنس والجن والملك. فسكن العرش يبيرون وينوون في سبيل الحبيب، وأهل القدس يلطمون على رؤوسهم وصدورهم من حسرة العشق^(١٤).

٢. معرفة الله أساس جميع المعارف

تعد المعرفة الحقيقية لله سبحانه وتعالى حسب الذوق العرفاني للإمام الحسين^(١٥) عماد وأساس العلم والمعرفة: «ما رأس العلم؟ معرفة الله حق معرفته».

إن معرفة الله هي أساس ورأس مال جميع العلوم والمعارف؛ حيث إن كل علم يتناول معرفة الظواهر المختلفة للعالم. وفي عالم الوجود ليس هناك سوى حقيقة الوجود ومظاهره وتجلياته. إذاً فكل علم - سواء كان معروفاً أم غير معروف - في بدايته وخاتمه ينظر إلى حقيقة العالم ومظاهره اللامتناهية.

يقول الإمام الخميني، في ديوانه: ما من عين لم تر وجه جمالك، وما من أذن لم تصغ إلى لحنك، وما مدّت يد إلا إلى مائتك، ولم يبحث أحد في العالم إلا عن أثر أقدامك.

وبناءً على ذلك فشرف كل علم يرجع إلى مقدار ارتباطه بحقيقة الوجود والنظرة الإلهية له، وإنما كان من صنع الخيالات الواهية وغير الواقعية. حتى وإن خلعوا عليه صفة العلم. فسوف لن تكون له أي قيمة أو شرف.

يقول نظامي كنجوي، في الديوان: فليكن في عالم النسيان كل ما خلا من ذكرك، وليخرس كل من لم ينطق عنك.

في أفق العرفان الحسيني لا تدرك ولا تُعرف أي ظاهرة إلا بالله^(١٦). ولا يمكن لأي معرفة أو علم أن تتحقق سوى تحت ظل معرفته؛ حيث يقول الإمام الحسين^(عليه السلام): به تُعرف المعارف، لا بها يُعرف^(١٧).

إن معرفة أي ظاهرة مرهونة بمعرفة الله، وكل من وجد الله بالمعرفة الحقيقية

فقد وجد كلّ شيء، وكلّ منْ لم يجده بالمعرفة التي تاسبه تعالى فلم يجد في الواقع شيئاً: ماذا وجد منْ فقدك؟! وما الذي فقد منْ وجدك؟^(١٨).

أجل، بالمعرفة الوجودانية والحضورية لحقيقة الوجود سيكون كلّ شيء وكلّ شخص حاضراً ومعروفاً عند العارف. ومن ناحية أخرى فمع الحرمان من الحقيقة الواقعية لحقيقة الوجود سيبقى كلّ شيء وكلّ شخص مجهولاً عند الإنسان.

إنّ المكافأة التي تعطيها المعرفة الوجودانية هي إدراك ومعرفة كلّ شيء، وكلّ شخص، بينما عاقبة الحرمان من هذه المعرفة هي الجهل المحسّن، وعدم إدراك جميع الأشياء، وجميع الأشخاص.

حدود معرفة الله

استحالة المعرفة التفصيلية بحقيقة الذات الإلهية

يعرف إمام العارفين - الإمام أبو عبد الله الحسين^{عليه السلام} - الذات الإلهية المقدسة بأنّها بعيدة عن ساحة أيّ فكر وشهود؛ فهي في أفق لا محدود من الكرباء والعظمة. وإنّ هكذا وجود لا حدّ له يقتصر جميع الحكماء وأصحاب الفكر عن بلوغ كنه وحقيقة عظمته، وتقطع سبل آمال العارفين عن شهود جبروته وعظمته: لا يقدّر الواصفون كُنه عظمته، ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته؛ لأنّه ليس له في الأشياء عدلٌ^(١٩).

من مجموع كلمات إمام العارفين^{عليه السلام} حول الوجه في استحالة معرفة الذات الربوبية نجد أنّ هناك أسباباً عدّة يمكن أن نوردها على النحو التالي:

أ. ليس للذات الإلهية مثيلٌ ولا نظيرٌ

في الفقرة الأخيرة التي أوردناها يذكر الإمام الحسين^{عليه السلام} أنّ عدم وجود مثيل ونظير لله له دليلٌ واضح على استحالة معرفة ذاته الربوبية: «...لأنّه ليس له في الأشياء عدلٌ».

والوجه في هذا الأمر هو أنّ أبسط وأسهل طريق معرفة أيّ ظاهرة هو مقارنتها

مع الأمور التي تشبهها، بينما الذات الإلهية ليس لها مثيل ولا نظير: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوري: ١١).

وعليه فإن الاعتماد على هذا الطريق لأجل معرفة الذات الإلهية سيكون منفياً لانفاس موضوعه، وهي الذات التي يقول بشأنها الإمام الحسين عليه السلام: لا كُفُولَهُ يعادله، ولا سميُّ له يشابهه، ولا مِثْلَهُ يشاكله^(٢٠).

بـ. ليس للذات الإلهية ضد ولا رقيب—

من الوسائل الأخرى لمعرفة ظاهرة ما معرفتها بآضدادها؛ حيث يقال: «تُعرف الأشياء بآضدادها»، كمعرفة الليل من خلال معرفة النهار. ولا سبيل إلى هذا الطريق لمعرفة الذات الإلهية المقدسة التي لا ضد لها بين سائر المخلوقات^(٢١)؛ فالقدرة المطلقة والمحيطة للذات الإلهية، بحسب مولى العارفين والموحدين، لم ترك مجالاً لأي ضد أو رقيب أو لأي غير: لا منازع له في شيء من أمره، ولا ضد له ينافيه... ليس ب قادرٍ من قارنه ضد، أو ساواه بـ^(٢٢).

جـ. ليس للذات الإلهية حدٌ—

إن معرفة وشهاده أي ظاهرة . سواء كان الشهود عقلياً أم قليباً . نابع من الاحتاطة بهذه الظاهرة، والتمكن منها. وعلى هذا الأساس فالوصول إلى أي معرفة بالذات الإلهية . حصولية كانت أم حضورية . هو أمر غير ممكن؛ لأن ذاته المقدسة لها إحاطة مطلقة بجميع الأشياء، ولا تقع تحت نطاق الإحاطة العقلية أو القلبية لأي عاقل: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت: ٥٤).

وعليه لن يبقى غيره في دار الوجود، حتى يتمكن من إدراك ذاته اللامتناهية، ويوقف معرفة حقيقته وكنته. من هنا فإن الوقوف على كنه وحقيقة ذاته اللامحدودة غير ممكن لأي حكيم متأمل في حقائق الأشياء، ولأي عارف متبصر واقف على كنه الأمور.

إن الوجود المطلق والمحيط لله منزه عن الواقع تحت إحاطة وهم الإنسان وعقله؛

إذ إنَّ ما يقع تحت سيطرة الوَهْم والعقل ليس إلَّا من نسج خيالنا، ومن ترشُّحات أذهاننا^(٢٣)، وليس ذلك بربِّ العالمين: ما تصورٌ في الأوهام فهو خلافه؛ ليس بربٌّ مَنْ طُرح تحت البلاغ، ومعبودٌ مَنْ وُجد في هواء أو غير هواء^(٢٤).

يقول العطار النيسابوري: لا يعرُّف أحداً على كنه ذاته، فكُلَّ ما يُقال: هذا هو فليس ذاك^(٢٥).

إنَّ لازم المعرفة الشهودية كذلك هو الارتباط الوجودي بين العالم والمعلوم، بينما الذات الإلهية المطلقة واللامحدودة أنزه وأقدس من أن ترتبط وجودياً بشيء آخر. من هنا فإنَّ ذاته المقدسة ليست موضوعاً للمعرفة الشهودية لأيٍّ مخلوق؛ لأنَّ الوجود المطلق المحسن واللامحدود لا يمكن أن يقيّد بأيٍّ قيد، ولا أن يتعلق بأيٍّ ربط^(٢٦).

وعلى هذا الأساس فإنَّ أيَّ نوع من المعرفة العقلية أو الشهودية لذاته القدسية، المحتجبة بحجاب الكبرياء، لا تيسِّر لأيٍّ كائنٌ كان، بحسب الرؤية العرفانية الحسينية: ... احتجب عن العقول، كما احتجب عن الأ بصار، وعمَّ في السماء احتجابه عمَّ في الأرض...^(٢٧).

يقول العطار النيسابوري: ماذا يعلم عن قداستك الخلق الترابي؟! فأنت منزَّه عن كلَّ قداسة نحن نتصوّرُها، فأنت فوق كلِّ ما أقول، وأنت محيطٌ بغير الغيوب^(٢٨).

ويقول العارف داود الفيصري في هذا الخصوص: «إنَّ الحقَّ من حيث هو لا نسبة بينه وبين أحدٍ من العالمين، فلا تمكن رؤيته لأحدٍ من هذه الجهة»^(٢٩).

د. لا يمكن وصف الذات الإلهية —

إنَّ إمكان تعريف أيٍّ ظاهرة هو فرع إمكان وصفها، وما لم يتيسَّر لنا وصف شيء ما فلا يمكن بأيٍّ حال معرفته. إنَّ ذات الله تبارك وتعالى هي ذات محيطة، لا حدَّ لها، ولا تقبل الوصف؛ إذ إنَّ وصف ظاهرة ما يتفرَّع عن إمكان تحديدها، وإذا كان الشيء غير قابل للتعيين والتقييد والتħديد فلا يمكن إبراز تعريف وتصنيف حقيقين له أبداً. وعليه فإنه ليس لأحدٍ سبيلٌ إلى المعرفة الحقيقية بذات الله تعالى.

يسوق الإمام الحسين^{عليه السلام} مسألة عدم إمكان وصف الذات الإلهية كدليل

واضح على عدم إمكان معرفة هذه الذات، وذلك في قوله: ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلاً بالتحقيق؛ إيقاناً بالغيب؛ لأنَّه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، وهو الواحد الصمد^(٣٠).

يطلق أهل المعرفة على الذات الربوية من حيث إنَّها غير مقيدة بأيْ قيد، ولا تتصف بأيْ وصف، «مقام اللا مقام» و«مقام اللا اسم واللام رسم»^(٣١). يقول القونوي ما نصَّه: «اعلم أنَّ الحقَّ من حيث إطلاقه وإحاطته لا يسمَّ باسم، ولا يُضاف إليه حكم، ولا يُعَيَّن بوصفٍ ولا رسم»^(٣٢).

إنَّ جميع أهل الحكم والمعارف متفقون على أنَّ هوية ذات الحقَّ تعالى وحقيقةه ليست معلومة لأحدٍ سواه؛ لأنَّ الذات الأحادية المختصة به لا توصف بأيْ حكم، ولا تُقيَّد بأيْ وصف^(٣٣).

وعلى هذا الأساس فإنَّ كنه هذه الذات الأحادية، من حيث إنها لا تقبل التناهي ولا التمايز ولا التعين، لا يمكن تعقله ومشاهدته، حتَّى لأنبياء الله وأوليائه؛ «وأماماً الذات الإلهية فحار فيها جميع الأنبياء، كما قال ﷺ: ما عرفتك حقَّ معرفتك»^(٣٤).

إنَّ المتسكين بأسئلَة كعبَة جلال الحقِّ اعترفوا بالتصير عن عبادته: «ما عبَدناك حقَّ عبادتك»، والواصفين لحلْيَة جماله تحيرُوا في معرفته: «ما عرفناك حقَّ معرفتك»^(٣٥).

ونتيجة هذا المطلب هي أنَّ إدراك حقيقة وجود الله اللامحدود، وكيفيته، هو أمرٌ غير ممكِّن لأحدٍ سواه. ونجد كذلك إشارة إلى هذه الحقيقة في دعاء المشلول الشريف^(٣٦)، الذي ينقله الإمام الحسين عليه السلام عن أبيه أمير المؤمنين عليه السلام: يا هو، يا منْ لا يعلم ما هو، ولا كيف هو، ولا حيث هو، إلاَّ هو^(٣٧).

وبنفي هنا أنَّ ندرك أنَّ مرادهم أيضاً من أنَّ هناك طرِيقاً للقاء، ومشاهدة جمال الحقِّ وجلاله، لا يعني أنَّ اكتناه ذاته المقدَّسة هو أمرٌ جائز، أو أنَّه يمكن الإحاطة بهذه الذات المحيطة على الإطلاق في مقام العلم الحضوري والمشاهدة العينية الروحية، بل إنَّ امتناع الوقوف على حقيقة وكُنه هذه الذات بقدم التفكُّر في العلم الكليِّ. الفلسفة..، وامتناع الإحاطة بقدم البصيرة في العرفان الشهوديِّ، هو من الأمور

البرهانية، وموضع اتفاق جميع العقلاء وأرباب المعرف والقلوب^(٣٨).

إمكان المعرفة الإجمالية بالذات الإلهية —

رغم أنه لا يمكن لأحد العلم بالذات الإلهية المتعالية واللامحدودة، وشهادتها، حسب الرؤية العرفانية الحسينية، إلا أن هذا الأمر لا يعني على الإطلاق أنَّ الطريق نحو المعرفة العقلية والشهودية بهذه الذات مسدودٌ بنحو كلي، بحيث لا يمكن المعرفة بها ولو إجمالاً. وبشكل أساسى فإن أي شخص يدعى أنه يؤمن بشيء غير قابل للمعرفة فهو بعيدٌ كل البعد عن ساحة المعرفة^(٣٩).

إنَّ هذا الوجود الذي لا نظير له ولا مثيل يمكن معرفته وإدراكه من خلال العلم والشهود الإجماليين^(٤٠); لكنَّ غاية علم الإنسان وشهادته بخصوص هذه الذات اللامحدودة هي الوصول إلى درجة اليقين، من دون الوصول إلى كُنه وحقيقة هذه الذات، كما يقول الإمام الحسين^{عليه السلام}: لا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلا بالتحقيق؛ إيقاناً بالغب^(٤١).

وعلى صعيد الفكر الفلسفى يطرح البعض إشكالاً، مفاده أنَّ بعض المفاهيم، كمفهوم «اللامتناهى»، لا يمكن تصوُّرها، وهذه الأمور وإنْ كان لها مفهوم، فليس لها معنى مشخص، ولا تقبل حكمًا خاصاً. ونقول في معرض الرد على هذا الإشكال: ليس الأمر بهذا النحو، من أنه لا يمكن وجود أيَّ تصوُّر ببدة حول مفهوم اللامتناهى، بل إنَّ التصور الإجمالي حول اللامحدود أمرٌ ممكِن، ويمكن الاستناد إلى هذا التصور الإجمالي في إيجاد أحکام بشأن الوجود اللامتناهى.

إنَّ ذروة الشهود العقلي للحكيم، وغاية درجة الشهود القلبي للعارف، هي الإذعان بأنَّ هناك حقيقة غير متعينة وغير متناهية فوق جميع تعينات العالم. ومن خلال هذا الطريق يمكن إدراك وجود هذه الحقيقة، وتحقّقها، والإيمان بها باليقين العقلي والقلبي، كما يقول وارث الشهود التام المحمدي: يصيّب الفكر منه الإيمان به موجوداً ووجود الإيمان، لا وجود صفة^(٤٢).

يقول حافظ الشيرازي: إنَّ أحداً لا يعرف أين يقع منزل المعشوق (ذات الحقّ

تعالى)، ومعرفة هذه الذات كسماع صلصلة الجرس من بعيد^(٤٢). رغم أنه ليس لدى البشر سبيلاً للمعرفة الحقيقية بذات الله وصفاته الذاتية . التي هي عين ذاته القدسية .. فإنه بالإمكان معرفة الذات المقدسة للحق تعالى على نحو الإجمال، ورؤيه كيفية إحاطة هذه الحقيقة بكل شيء. إذاً فلا يمكن الوصول إلى غاية كنه وحقيقة، لكن يمكن إدراكه من خلال حضوره الإلهي وراء كل تعين.

بالالتفات إلى ما مرّ بياده يمكن حمل الآيات والروايات التي تصرّح بالتنزيه الصرف، وعدم إمكان معرفة الله، على أنها ناظرة إلى معرفة كنه وحقيقة الذات، أو المعرفة الحاصلة من خلال الرؤية بالعين الظاهرية. كما يمكن حمل الآيات والروايات التي تدلّ على التشبيه، وإمكان الوصول إلى الله ومعرفته، على إمكان المعرفة الإجمالية لذات الحق، ولصفاته الذاتية، أو لأسمائه وصفاته، في مقام تجلّي الذات إلى الحد المتاح للموجود الممكن^(٤٣).

أقسام معرفة الله —

بالنظر في مجموع كلمات ومناجاة الإمام الحسين^{عليه السلام} يمكن تقسيم أنواع معرفة الله من خلال النظرة العرفانية الحسينية إلى ثلاثة أقسام كليّة:

١. المعرفة الفطرية العمومية.
٢. المعرفة العقلية البرهانية.
٣. المعرفة القلبية الشهودية.

١. المعرفة الفطرية العمومية —

إن الله تعالى من وجهة نظر العرفان الحسيني قد عجز معرفته مع الوجود كله. وعليه فليس يعرفه بنو آدم فقط، بل إن جميع المخلوقات في حقيقتها وفطرتها تعرف هذه الذات الأحدية: أنت الذي لا إله غيرك، تعرّفت لكل شيء، فما جھاك شيء^(٤٤). يؤكّد الإمام الحسين^{عليه السلام} في هذه الفقرة من دعاء عرفة على حقيقة سريان

معرفة الله في جميع مظاهر عالم الوجود. وعلى هذا الأساس فإنَّ كلَّ واحد من موجودات العالم هو على مرتبة من الشعور والمعرفة بالله، وعلى أساس هذا الشعور وهذه المعرفة هي تسبُّح بحمد الله: «وَإِنْ مَنْ شَيْءٌ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (الإسراء: ٤٤). يقول الإمام الخميني، في ديوانه: ذرات الوجود عاشقة لوجهه، وهي بالفطرة تثنى عليه. والقلوب شاعت أم أبت. إنما هي ناظرة إليه أينما نظرت^(٤٦).

ويؤكّد الإمام الحسين^{عليه السلام} في فقرة أخرى من مناجاة عرفة على حقيقة أنَّ المعرفة الفطرية بالله هي وديعة استودعها الله في جبَّة الإنسان: ... حتَّى إذا اكتملت فطرتي، واعتدلت مرئي، أوجبت على حجتك، بأنَّ الهمتي معرفتك.

يظهر من القراءن السابقة على هذه الفقرة، وبالتالي لها، أنَّ كلام الإمام يعبر عن حقيقة كليَّة تشمل أفراد البشر، وهي أنَّ الله تعالى إذ أوصل فطرة الإنسان إلى معرفته، وأتَمَّ عليه الحجة بها، فإنَّ ذلك لا يختصُّ بالإمام المعصوم^{عليه السلام} وحده، بل كلَّ إنسانٍ يأتي إلى هذه الدنيا فهو يصحب معه هذه المعرفة الفطرية؛ استناداً إلى ما قاله الرسول الخاتم: كلَّ مولود يُولد على الفطرة بأنَّ الله عزَّ وجلَّ خلقه^(٤٧).

وانطلاقاً من هذه البيانات النورانية يمكن القول: إنَّ عبادة الأوَّلَيْنَ هم كذلك يعرفون الله في أعماق فطرتهم، لكنَّهم وأثناء عبادة ما سواه يخطئون في مقام تعين المصدق. وعلى هذا الأساس فإنَّ جميع البشر، بمن فيهم الكفار والملحدة، الذين يندرجون تحت زمرة الجاهلين، هم على مراتب من المعرفة الفطرية: معروفة عند كلَّ جاهل^(٤٨).

٢. المعرفة العقلية البرهانية—

وحسب العرفان، من وجهة نظر الإمام الحسين^{عليه السلام}، يعدَّ من الأمور الازمة والحسنة التمسُّك بالبراهين العقلية. كبرهان النظم، وبرهان الإمكان، وبرهان فسخ العزائم. في بدايات السير والسلوك المعرِيق إلى ساحة الحق.

أ. برهان إتقان الصنع—

لقد أودع ربُّ العالمين في خلق السماوات والأرض، ونظم كافية مظاهر الوجود

فيهما، علامات وإشارات لأولي الألباب والعقول وأصحاب الفكر: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ١٩٠). فالقرآن الكريم يؤكد بشدة على التفكير والتدبر في عظمة المخلوقات الإلهية، فقد أثنى الله تعالى على هؤلاء السالكين الذين يتوجّهون - عبر التفكير العقلي الدائم في آثار صنع الله - إلى ساحة معرفة الصانع عزّ وجلّ: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَى جُثُورِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (آل عمران: ١٩١).

أجل، إن التفكير الدائم والمستمر في آثار صنع الله يمكنه أن يكون أساساً لأوضح البراهين في مقام إثبات وجود الصانع، وأوصافه التي لا نظير لها، كالعلم والقدرة والحكمة واللطف و...، كما أنه يفرض طريقاً محكماً وصلباً للسالكين نحو معرفة الله، كما يقول مولى الموحدين والعارفين على^{٤٩}: «صنع الله يُستدلّ عليه، وبالعقل يُعرف».

إن التمسك بالبراهين العقلية، كبرهان إتقان الصنع، في بداية الطريق نحو تحصيل معرفة الله هو أمرٌ مطلوب، ولكن لا ينبغي بأي حال من الأحوال الاكتفاء بهذه المرتبة من المعرفة؛ لأن هذه المعرفة محدودة وناقصة، بالقياس إلى المراتب العليا من المعرفة: إلهي تردد في الآثار يوجب بعده المزار، فاجمعني عليك بخدمة توصلني إليك^{٥٠}.

أجل، إن الأرض والصحراء والسماء والبراري الخضراء والأزهار والجبال، ومن النزرة إلى المجرة...، هي مظاهر لله حسب سعته الوجودية، ولكن هذا السير العقلاني في تأطيم وإتقان الآثار الإلهية يسوقنا حسب العرفان الحسيني نحو معرفة ثفرق وتبعده، وتتسنم بالمحodosية من حيث السعة الوجودية، معرفة ناقصة ومتداة تتبع وراء آلاف الحجب. إن هذه المعرفة - التي تنتقل من الآثر إلى معرفة المؤثر، ومن النظم والإتقان في الخلقة إلى معرفة الخالق - هي - كما ورد على لسان مولى العارفين على^{٥١} - كالتعزف على الإنسان من خلال آثار أقادمه، وكدلالة الروثة على كل من الإبل والحمير^(٥٢).

إن كلّ مخلوق هو مظهر وظلّ للذات الإلهية اللامتناهية، حيث يمثل كلّ .
بحسب سنته الوجودية . أحد مظاهر الجمال والجلال الإلهيين . غير أنَّ كلّ واحد من هذه المظاهير؛ وبسبب ما له من تشخيص وتعيين ومحدودية، يُعدّ حجاباً ومانعاً أمام نور هذا الوجود اللامحدود^(٥٢).

كيف يمكن من خلال رؤية ظلّ الظواهر أن ندرك حقيقتها؟ كيف يمكن من خلال رؤية المانع والحجاب، والتدقيق والفحص فيما، أن نرى النور الكائن وراءهما، ونعرف حقيقته؟

حول هذا المعنى يقول الشيخ اللاهiji: «إنَّ جميع الموجودات ما هي إلَّا مظاهر ومرايا وجه الله؛ فهو الذي ظهر في جميع صور الموجودات، واختفى في حجاب التعينات: وراء حجاب كُلَّ ذرة يختفي جمال الروح المنتشر فوق الأرواح من عجائب الشؤونات الإلهية أَنَّه مخفى في عين ظهوره، وظاهر في عين خفائه. مع العلم بأنه ليس لغيره وجود؛ فإنَّ التعينات والتَّشَخُصات ليست إلَّا حجاب جماله. تحت حجاب كُلَّ ذرة من الذَّرَّات يختفي الجمال المنتشر لهذا المحبوب الحقيقى»^(٥٣).

إنَّ مشاهدة لطافة وعظمية المخلوقات الإلهية تقودنا إلى المعرفة الجزئية والناقصة بالخلق عزٌّ وجلٌّ؛ حيث إنَّ معيار الظهور الإلهي في كُلّ موجود هو بحسب مقدار المحدودية الذي ناله من حقيقة الوجود. بينما الإنسان؛ ولأجل الوصول إلى المعرفة التامة بخالقه، فقد أعطي القدرة والإمكانية لذلك، ولهذه الغاية خلقه الله. من هنا فإنَّ مولى العارفين يطلب من خالقه أن يُظهر له جماله، الذي لا نظير له، من دون حجاب وغطاء، مجرداً من أي قيد وتعين، وأن يشاهده دون حضور غيره في ساحة الوصال والخلوة: إلهي أمرتني بالرجوع إلى الآثار^(٥٤)، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار، وهداية الاستبصار، حتى أرجع إليك منها مصون السر عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها، إنَّك على كُلِّ شيء قادر^(٥٥).

يقول الإمام الخميني، في ديوانه: أنا عاشق وجهك يا أيتها الوردة التي لا نظير لها. والله، ليس لي هوى في سواك. ارفعي الحجاب عن وجهك. فقسماً بروحك ليس لي غاية سوى رؤية وجهك^(٥٦).

ب. برهان فسخ العزائم —

أفضل تحرير لبرهان فسخ العزائم، هو البيان الجامع والنوراني لأمير المؤمنين عليه السلام الذي رواه الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «إنَّ رجلاً قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، يمَّ عرفتَ ريك؟ قال: بفسخ العزائم، ونقض الهمم. لما همتْ فحيل بيني وبين همي، وعزمتُ فخالف القضاء عزمي، علمتُ أنَّ المدبر غيري»^(٥٧).

وفي بعض فقرات دعاء عرفة نجد الإمام الحسين عليه السلام . وهو ربيب المدرسة العرفانية لأمير المؤمنين عليه السلام . يشير إلى برهان فسخ العزائم، إما تلويناً، أو تصريحاً. وهذه الفقرات يمكن استعراضها بهذا الترتيب:

١. إلهي، قد علمتُ: باختلاف الآثار، وتنقلات الأطوار، أنَّ مرادك متى أن تعرَّف إلى في كلِّ شيء.

٢. إلهي، حكمك الناذر ومشيئتك القاهرة لم يتركا لذى مقالٍ مقالاً، ولا لذى حالٍ حالاً.

٣. إلهي، كم من طاعة بنيتها، وحالة شيدتها، هدم اعتمادي عليها عدلك، بل أقالني منها فضلك.

٤. إلهي، كيف أعزِّم وأنتَ القاهر، وكيف لا أعزِّم وأنتَ الأمر.

٥. إلهي، إنَّ اختلاف تدبيرك وسرعة طوء مقاديرك منعاً عبادك العارفين بك عن السكون إلى عطاء، واليأس منك في بلاء.

أجل، إنَّ العوامل والأسباب التي لا تؤخذ في الحسبان تتقدَّل علينا دائمًا، حتى كأنَّ مصيرًا جديداً ينتظرنا في كلِّ لحظة^(٥٨). وهذه الأحوال المتغيرة، والتي لا تؤخذ في الحسبان، هي التي تسوق أهل المعرفة - العرفاء - نحو مدبر العالم، والوجود بأسره.

ج. برهان الإمكان الفقري —

إنَّ وجود جميع الموجودات الإمكانية هو عين الفقر والاحتياج. فكما أنَّ الغنى وعدم الاحتياج هو عين ذات الواجب فإنَّ الفقر والاحتياج هو عين ذات الممکن، ولا ينفك عنه أبداً:

يقول الشيخ محمود الشبستري، في گلشن راز: لم يوجد في الدنيا، ولا في الآخرة، موجود ممكّن منفصلً عن الله تعالى، والله أعلم.

إن وجود كلّ ما سوى الله هو وجود فقير ومحاج. كما أنّ وجود الممكّن ليس حقيقياً، ولا ذاتياً؛ إذ إنّ كلّ ما لدى الممكّن يُفاض عليه من غيره، وليس أمراً ذاتياً له: إلهي أنا الفقير في غنائي، فكيف لا أكون فقيراً في فقري^(٥٩).

يتضح من ذلك أنّ الفقر والاحتياج حقيقة الذات الإنسانية، وهي الحقيقة التي لا تنفكّ عن جوهره لحظة واحدة. وانطلاقاً من هذه الحقيقة إذا نسي الإنسان فقر ذاته، وعدّ نفسه صاحب كمال وحقيقة، فإنّ مزاعمه ستكون باطلة، وادعاءاته كاذبة: ...إلهي منْ كانت محاسنه مساوئ فكيف لا تكون مساوئه مساوئ. ومنْ كانت حفائمه دعاوى فكيف لا تكون دعاواه دعاوى^(٦٠).

يرتكز برهان الإمكان الفقري على أساس الوجود الفقير للموجودات الإمكانية. فالموجود الممكّن فقير ومحاج، وكلّ فقير يرتبط بموجودٍ غنيّ غير محتاج. إذاً ظلّ إنسان، ولكلّ ممكّن آخر، هناك موجودٌ غنيٌّ ومستقلٌ يتميّز وجوده بأنّه قائمٌ بذاته. إنّ الموجود الممكّن (المعلول) هو عين الربط والاحتياج، وتحقق الربط والاحتياج المحسّن من دون الانتهاء إلى الغنيّ المطلق المستقلّ هو أمرٌ محال، ويرجع ذلك إلى استحالة الدور أو التسلسل^(٦١). وعليه فإنّ الوجود الرابط الذي هو عين الفقر والاحتياج يتلازم مع حضور الغنيّ المطلق والمستقل^(٦٢).

تتجلى الثمرة النهاية لهذا البرهان في استحالة أن يتحقق أيّ موجود بغير الارتباط بالله، وأنّ وجود كلّ موجود يساوي تعلّقه وارتباطه بالله. وحين ندرك أنّ المعلول هو عين الربط والتعلق بعلته الحقيقية، وليس له استقلال في ذاته، وأنّ جميع الموجودات لها ارتباط متصل لا ينقطع بخالقها، وأنّ حقيقة وجودها هو عين الربط والتعلق به، حين ندرك ذلك كله فسوف تتجلى لنا حقيقة أنّ وجود كلّ الأشياء محالٌ من دون الارتباط بالله، والإشراق الوجودي له^(٦٣).

وها هو الإمام الحسين عليه السلام يتولّ إلى ربّه عبر احتياجه وفقره الذاتي، ويعبر من وجوده الفقير إلى ساحة الوجود الغنيّ المطلق: «ها أنا أتوسل إليك بفقرني إليك».

لَكُنْهُ سرعنان ما يعْدُ هذا النحو من السير لعبور الطريق إلى الله . وهو مطلوب في بداية مراحل السير والسلوك . أمراً ناقصاً، ولا يمكن الاعتماد عليه لنيل المراتب العليا من معرفة الله : ها أنا أتوسل إليك بفقرني إليك، وكيف أتوسل إليك بما هو محال أن يصل إليك^(٦٤) .

أجل، كيف يمكن للفقر . والذي لا سبيل له إلى ساحة القدس الربوية . أن يوصل الإنسان إلى أعلى درجات الشهود والاتصال بالله الغني^(٦٥) .

د. برهان الصديقين —

بعد أن أشار إلى عدد من البراهين العقلية في ساحة معرفة الله يؤكّد مولى العارفين الإمام أبو عبد الله الحسين^{عليه السلام} بشكلٍ صريح على نقصان كافة الاستدلالات المستدلة إلى الوجود الناقص للظواهر والأثار الإلهية : كيف يُستدلّ عليك بما هو في وجوده مفترضٌ إليك؟

من هنا فإنَّ كافة الاستدلالات التي منشؤها الوجود الفقير للممكناط يُنظر إليها . من زاوية العرفان الحسيني . على أنها ناقصة، وليس بسديدة ، في ساحة المعرفة الحقيقية لمقام الحق تعالى . إنَّ براهين من قبيل: برهان النظم واقتان الصنع، وبرهان الإمكان الفكري، وبرهان فسخ العزائم، وغيرها، تستمد قوامها من المراتب الدانية للوجود الفقير للموجودات الإمكانية، وهذه الاستعانة تحول دون الإدراك المستقيم والمباشر للواجب تعالى^(٦٦) .

بهذا النحو في مقام الإثبات والمعرفة الحقيقية بالله يكتسب أيُّ برهان قيمته حين يكون ناظراً إلى حقيقة الوجود فحسب، ويكون دالاً وشاهداً على ذات الحق بذاته، كما يقول الإمام الحسين^{عليه السلام} : منك أطلب الوصول إليك، وبك أستدلّ عليك^(٦٧) . وهذا الاستدلال هو بعينه برهان الصديقين، واستدلالهم الصدق المحسن، ولا يستدلّون على ذات الحق بغير ذات الحق . يقول صدر المتألهين في هذا الصدد : «واعلم أنَّ الطرق إلى الله كثيرة؛ لأنَّه ذو فضائل وجهات كثيرة: «وَكُلُّ وِجْهٍ هُوَ مُؤْلِيهَا...»» (البقرة: ١٤٨)، لكنَّ بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض . وأسدُ البراهين وأشرفها

إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل (الصديقين) الذين يستشهدون به (تعالى) عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله، واحداً بعد واحد. وغير هؤلاء (المتكلمين والطبيعيين وغيرهم) يتولّون إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة اعتبار أمر آخر غيره (كالإمكان للماهية، والحدث للخلق، والحركة للجسم، أو غير ذلك). وهي أيضاً دلائل على ذاته، وشاهد على صفاته، لكنَّ هذا النهج أحکم وأشرف»^(٦٨).

إنَّ برهان الصديقين، مع كونه يدلُّ على ذات الواجب فحسب، وليس في مقام بيان صفاته وأفعاله، وفي الوقت الذي لا يحتاج إلى مقدمات فلسفية، يستهدي كثيراً بسائل البراهين الأخرى. وفي الحقيقة هو يطوي بخطوة واحدة تمام الخطوات التي تخطوها البراهين الفلسفية بعد مراحل عديدة لإثبات الإطلاق والواقعية اللامحدودة لله. وهناك تحت ضياء ظهور الإطلاق وعدم تناهي الواقعية تظهر صفاته الأخرى الواحدة تلو الأخرى، كالوحدة والعلم والحياة. وبعد صفاته الذاتية تظهر أيضاً مراتب وخصوصيات الظاهرات والتجلّيات الفعلية^(٦٩).

إنَّ برهان الصديقين ليس في صدد إثبات واقعية مجحولة تحتاج إلى برهان، بل إنه يثبت فقط بداعم العلم والمعرفة بالواقعية المطلقة، الواقعية المطلقة التي تُعدَّ الأكثـر بداعمـة ومعرفـة أيـ شيء إنـما تنشأ منها.

ولا يخفى أنَّ الإدراك الكامل لبرهان الصديقين يستلزم لطافةً في السرّ، كما أنَّ له مراتب من المعرفة القلبية والشهودية.

٢. المعرفة القلبية والشهودية —

أ. محل معرفة الله —

لقد خلق رب العالمين الإنسان في أحسن تقويم^(٧٠)، وأنعم عليه بقلب يتميّز بالقابلية والظرفية اللامتناهية؛ لأجل التخلّق الكامل بأسماء الله وصفاته^(٧١). وكلما أنَّ الله تعالى غير متّاه في ذاته وصفاته وأفعاله فقد جعل قلب الإنسان أيضاً من حيث

القابلية والظرفية . مرتبطةً بذاته، ومتضمناً بأسمائه وصفاته اللامتناهية، إلى حد الذي يقول: لا تسعني أرضي ولا سمائي، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن^(٧٧).

نعم، لا بد أن يكون محل معرفة ورؤيه هذا الوجود اللامتناهي نابعاً من قابلية وظرفية غير محدودة، ومثل هذا الموضع ليس إلا القلب اللامحدود للإنسان الكامل، فقد سُئل رسول الله: هل رأيت ربك؟ فكان جوابه: «رأيته بقلبي»^(٧٨).

وحسب الرؤية العرفانية الحسينية فإنّ محل لقاء حضرة الحق، وساحة معرفته، ليس سوى قلب الإنسان، ذاك القلب الذي صار بفضل العناية الإلهية محلاً لتجلّي أنوار الجمال والجلال، واتصل بالأصل اللامحدود للوجود: أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك، حتى عرفوك ووحدوك^(٧٩).

من هنا يُعدّ قلب العارف محلّ تجلّي الذات، والمظهر التام للأسماء والصفات الإلهية، وله من الاتساع والعظمة بحيث «لو أنّ العرش وما حواه مائة ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحست به»^(٨٠).

وعلى هذا الأساس فإنّ السعة الوجودية لأي موجود سوف لن تصل إلى سعة الذلب؛ حيث إنّ ذلك القلب قد حالفه التوفيق في الصعود إلى القمة المنيعة، والحضور في المقام الشامخ، للفناء بالله، والبقاء بعد الفناء، واتّصل بالذات الإلهية اللامحدودة. يقول الشيخ الأكبر. محyi الدين ابن عربي - حول ساحة قلب العارف: «واعلم أنّ القلب، أعني قلب العارف بالله، هو من رحمة الله، وهو أوسع منها؛ فإنه وسع الحق جلّ جلاله، ورحمته لا تسعه»^(٨١).

يقول العطار النيسابوري: أنت سرّاً وعلانية في القلب، أنت لا يحويك مكان، وأنت في كلّ مكان، أنت في القلب. هنا صار القلب منزلاً لك، وصار القلب مظهراً لجميع ذرّات وجودك^(٨٢).

بـ. المشاهدة القلبية لنور الوجود —

حسب الرؤية العرفانية الحسينية ليس هناك من الأساس ما يقبل الوصف والتعريف سوى بوجود الله: به توصف الصفات، لا بها يوصف^(٨٣).

وعليه فإنّ معرفة الذات الإلهية المقدّسة، ومعرفة العالم، الذي هو تجلّي ومظهر أسماء الله وصفاته، إنّما يتحقّق بفضل نور ذات الله: فاھدني بنورك إليك^(٧٩).

لقد ملا نور وجود الحق أركان الوجود بأسره، وأحاط بكلّ شيء، وبكلّ إنسان. من هنا فإنّ نور وجوده ظاهر لـكلّ مظهر، ويمكن رؤيته قبل أيّ شيء آخر، بحيث إنّ الإنسان يرى النور الإلهي حتى قبل أن يدرك ذاته، ويلتقي إلى فهمه الخاص. وبناء على ذلك ينال الإنسان معرفة وجود الله قبل وصف ومعرفة أيّ شيء آخر، فيعرف الذات الأحادية التي أحاطت نور وجودها بحقيقة وجود كلّ شيء، وهي أقرب الأمور إلى جميع الأشياء، وليس المقصود من المعرفة هنا معرفة كُنه الذات الإلهية^(٨٠).

بحسب مباني أهل المعنى فإنّ ظهور جميع الماهيات هو بفضل الوجود، والمكانت بما هي هي ليس لها حظّ من الوجود والنورانية، وإنما هي في حدّ ذاتها عدم وظلّام محض، والنور المفاض عليها ليس ذاتياً لها، وليس ذابعاً منها، بل هو مكتسب ومفاض عليها من الوجود المحض: «الله نور السموات والأرض» (النور: ٢٣)^(٨١). وحده الوجود الإلهي هو الذي يتّصف بأنه وجود مطلق، ونورانية محضة، والظهور الوجودي لجميع الموجودات إنما هو ببركة وجوده المطلق: يقول حسن زادة الآمني: كلّ العالم ظاهر بنورك، فأئن لك أن تظهر بالعالم^(٨٢)!

أجل، إنّ هوية الذات الإلهية هي النور بحسب المشرب الذوقي لأهل المعرفة^(٨٣)؛ ذلك أنّ الله تعالى لا يحتاج في ذاته و هويته إلى ما يظهره، وجميع ما سواه، بداية من العقل الأوّل إلى العقل العاشر، ومن أعلى التعينات إلى أدنىها، إنما تظهر بنور الله. فهو أصل الوجود، وجميع الموجودات موجودة بفضل إيجاده لها. هو ظاهرٌ بذاته، وما سواه ظاهرٌ بظهوره. هو حقيقة النور، وما سواه منّورٌ بنوره. هو حاضرٌ في كلّ مكان، وما سواه مرتبطٌ ومتصل بحضوره^(٨٤).

في مناجاته العرفانية في عرفات يرى الإمام الحسين^{عليه السلام} الظهور والمظہرية الحقيقة من الله فحسب، ويسأل ذلك من جميع ما سواه: أيّكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؛ حتّى يكون هو المظہر لك^(٨٥).

وبناءً على أنّ الماهيات ليست لها أيّ أصالة، وأنّ ثراها وظهورها إنما ينبع من نور

الوجود ، والوجود ليس سوى ذات الله تعالى ، التي ملأت أركان كلّ شيء ، وأضاعت ظلام الماهيات بنورها ، فإنّ أول شيء تتعلق به الرؤية والمعرفة والعلم هو ذاك الوجود . إنّه ظاهرٌ بذاته ، ولا يحتاج إلى معرفٍ ودليلٍ ليدلّ عليه؛ فالدليل إما أن يكون وجوداً أو عدم الوجود . والوجود وجود ، وغير الوجود عدم ، والعدم لا شيء محض ، وليس شيء على الإطلاق ، فكيف يدلّ على الموجود؟ إنّ الماهيات التي هي أشباه الوجودات ممكنة ، وهي موجودات تكتسب معرفتها من الوجود المطلق . سُئل رسول الله ﷺ : كيّف عرفتَ رِبّك؟ قال: بِاللهِ عرَفتُ كُلَّ شَيْءٍ^(٨٥).

يُعرّف الإمام الحسين عليه السلام الوجود المطلق الله بالوجود الحاضر بشكل دائم ، والظاهر في كلّ مكان ، والذي لا تحتاج معرفة وجوده إلى دليلٍ أو برهان أو واسطة: متى غبتَ حتى تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليك ، ومتى بعُدتَ حتى تكون الآثار هي التي تُوصل إليك؟

مراتب معرفة الله —

معرفة الله مراتب ودرجات عديدة ، ويمكن القول بأنّ مراتب المعرفة الفطرية بالله في نفوس بني آدم هي بعدهم نفوسهم ، فنفس الإنسان مفطورة على معرفة الله ^(٨٦) . لكنّ عدد النفوس التي تطلع على المعرفة الفطرية المودعة فيها ، وتقتدي بنور الولاية ، وتبقى ثابتة على ذلك ، هو عدد قليل ، كما يقول الإمام الحسين عليه السلام : نحن وشيعتنا على الفطرة التي بعث الله عليها محمداً ، وسائر الناس منها براء^(٨٧) .

وبالطبع فإنّ مراتب معرفة الله بين أهل الإيمان عديدة أيضاً . وأعلى مراتب معرفة الحق مختصةٌ بمَنْ وصلوا إلى مقام الإنسان الكامل ، كرسول الله عليه السلام ، والأئمة المعصومين عليهم السلام ، الذين وصلوا إلى مقام التعين الأول^(٨٨) .

هؤلاء العظام ، الذين بلغوا أقصى مراتب معرفة المخلوق بالخالق عزّ وجلّ ، تعرّفوا بشكل أفضل من الآخرين على مقام الحقّ بنحو إجمالي . كما أنّهم في هذا المقام ، ومن دون أن ينكشف لهم كُنه ذات الحقّ ، يرَوْن من خلال أوضاع المشاهدات وأكثراها شفافية أنّ الوجود اللامتيّن والمحيط لله حاضرٌ وبارزٌ وراء كلّ تعين .

وکما یقول أمیر المؤمنین علیه السلام: ما رأيْتُ شیئاً إلّا ورأيْتُ الله معه، وقبله، وبعده ^(٤٩). یقول سید السالکین، وقائد رکاب العارفین، الإمام أبو عبد الله الحسین علیه السلام . وهو الوارث الثالث للكشف التام المحمدي، والواصل إلى أعلى درجات المعرفة الشهودية . في مناجاته العرفانية، التي تُعدّ مراة شهوده التام والكامل ^(٥٠): و أنتَ الذي تعرّفتَ إلّي في كلّ شيء، فرأيْتُك ظاهراً في كلّ شيء، وأنتَ الظاهر لكلّ شيء... كیف تخفى وأنتَ الظاهر، أم کیف تغیب وأنتَ الرفقیب الحاضر ^(٥١).

نعم، يتجلّى الله تعالى في أعلى درجات مراتب المعرفة، من خلال أنوار جمال وجود ذاته المقدّسة، في عقل وقلب وسرّ خواص أوليائه، فيفنيهم عن ذواتهم، و يجعلهم باقين بذاته وبأمره. لقد جعل الحقّ تعالى قلوبهم فانية في جماله، وعقلهم مستغرقة في معرفة ذاته، وتعهّد هو بتدبیر أمورهم بنفسه. لكنّ حاصل معرفتهم، بعد الوصول إلى أعلى مراتب كشف سمات الجلال، وشهود أنوار الجمال، هو عجزهم عن معرفة كُنه ذات الحقّ بالكشف والعيان ^(٥٢).

إنّ نسبة أقصى مراتب معرفة الحقّ، التي تتحقق للإنسان الكامل، إما من خلال العلم أو الشهود، إلى ما لا يمكن معرفته عن كُنه الذات المقدّسة هي نسبة المتأهي إلى اللامتأهي ^(٥٣). من هنا فإنّ أقصى درجات معرفة العارفین تكون مصحوبة بالإقرار بالعجز، وعدم القدرة على معرفة الله ^(٥٤)، إلى الحدّ الذي يعتذر فيه النبيّ الخاتم صلی الله علیه وآله وسالم، صاحب الكشف التام المحمدي، إلى الساحة القدسية للربّ المتعال، ويظهر العجز عن الوصول إلى المعرفة الحقيقة: «ما عرفناك حقّ معرفتك».

أجل، فهذا عجزٌ عن المعرفة. كما أنّ سائر الناس عاجزون أيضاً عن المعرفة بدورهم. ولكنّ أين هذا من ذاك؟ إنّ من المقطوع به في سلسلة مراتب المعرفة بالله أنّ التباين بين مرتبة عجز النبيّ الخاتم صلی الله علیه وآله وسالم وورثة كشفه التام صلی الله علیه وآله وسالم ومراتب عجز الآخرين، بل ومراتب عجز علماء الأمة، هو أبعد من التباين ما بين عجز الجماد وعجز الإنسان ^(٥٥).

مراتب معرفة الله في الدنيا والآخرة—

إنّ محدودية الدنيا وحقارتها أمام سعة الحياة الأخرىّة وعظمتها لهي أصغر من

أن تتصور. وفي الواقع فإن الحياة الدنيوية المحدودة لا تعد شيئاً أمام الحياة الآخرة التي لا نهاية لها. من هنا فإن عالم الدنيا المحدود ليس له قابلية تحمل الثواب الآخرة الكامل. كما أن ذلك الأجر الذي يعود على العباد الصالحين في الدنيا ما هو إلا شعاع ضئيل وشيء لا يذكر من نصيبهم من الثواب الكامل واللامحدود في الآخرة. ويجري هذا الأصل كذلك في مسألة الرؤية والمعرفة الشهودية بالله^(٤٧). فالرؤبة والمعرفة الشهودية بالله . سواء في الدنيا أم في الآخرة . لها مراتب عديدة . وأولئك الذين نالوا في الدنيا مراتب من المعرفة الشهودية بالله هم في الحقيقة لم يصلوا إلا إلى مرتبة دنيا من رؤية ومشاهدة الله، وليس ذلك سوى شعاعٌ ونورٌ ضعيفٌ من مراتب المعرفة الشهودية بالله في عالم البقاء.

وفي العالم الآخرى أيضاً لا ينال أهل الجنة نعمة المشاهدة الإلهية بنفس الدرجة؛ حيث إن القابلية المعرفية لأهل الجنة تتفاوت أيضاً؛ بتفاوت مقاماتهم المعرفية في الدنيا؛ إن المقام المعرفي لبعض أهل الجنة يصل إلى الدرجة التي يغيبون فيها عن الوعي بتجلّي كلام الله^(٤٨)؛ وطائفة أخرى من أهل الجنة يطلبون التشرف برؤية جمال الحق، وعلى أثر تجلّي نور الحق يظلون مدھوشين لمدة طويلة؛ وطائفة ثالثة من أحباء الله وأوليائه في الجنة يصلون إلى مقام بحيث ينالون مشاهدة الحق كل جمعة^(٤٩)؛ وينال الشهداء حظوة النظر إلى وجه الله^(٥٠)؛ وتلك الطائفة من أهل الجنة، الذين كانوا يصونون أسلفهم الكلام الكثير، وبطونهم عن الطعام الزائد، هؤلاء ينعمون بتجلّي الله لهم في كل يوم سبعين مرة^(٥١)؛ وفي النهاية هناك عباد الله الكُمُلُ، الذين يتجلّى لهم الله بجماليه الجميل بشكل دائم، ولا يغيبون عن الوعي ولو للحظة^(٥٢).

وأحياناً يتجلّى هؤلاء العباد الكُمُلُ والمخلصون، الذين وصلوا إلى أعلى مراتب الشهود الإلهي في الآخرة، أي إلى مقام التجلي الذاتي لله، يتجلّون لخواص أهل الجنة، فينصرفون عن الحور العين وجميع نعم الجنة التي لا تُحصى، ويستغرقون في مشاهدة جمالهم الأخاذ؛ حيث ورد في محبّي الإمام الحسين^{عليه السلام} وشيعته الحقيقيين أنهم في عرصات يوم القيمة يقفون في ظلّ عرش الله، ويكونون ضيوفاً ملوكاً ملوكاً، ويتلذّذون بمشاهدة جمال إمامهم، ويتّهجون بالحديث معه، بحيث إنهم لا يشعرون بمصاعب

وأهوال يوم القيمة، ولا حتى بانتهاها. ورغم أنّ مصيرهم الجنة، فإنّهم يفضلون الجلوس مع الإمام الحسين عليه السلام، والتحدث معه، على الذهاب إلى الجنة. ويطول هذا الأمر إلى درجة أنّ الحور العين لا يُطْفَئُ فراهم، ويبعثنَ إلَيْهم من خلال الملائكة ما يشير إلى تعلمهم، وتمني لقائهم وسؤالهم: متى تأتون إلى الجنة؟ فيبعث هؤلاء بدورهم أَنَّا سَنَّا...^{١٠٢}

يقول الإمام الصادق عليه السلام: ...وهم حداث الحسين تحت العرش، وفي ظلّ العرش، لا يخافون سوء الحساب، يُقال لهم: ادخلوا الجنة، فـيَأْبُونْ، ويختارون مجلسه وحديته. وإنّ الحور العين لترسل إليهم: إنا قد اشتراكتم مع الولدان المخلدين، فما يرتفعون رؤوسهم إليهم؛ لما يرَوْنَ في مجلسهم من السرور والكرامة... وإنّ الملائكة لتتأتِّهم بالرسالة من أزواجهم، ومن خزانهم، على ما أعطوا من الكرامة، فيقولون: نأتيكم إنْ شاء الله...^{١٠٢}.

طرق الوصول إلى المعرفة الحقيقة بالله

١. الاستعانة بالحقّ تعالى

إنّ جميع السالكين الذي قصدوا طريق الحقّ يشتركون جميعاً في هذه الحاجة، وهي ضرورة الاستعانة بالحقّ تعالى في أيّ مقام أو رتبة أو حال كانوا. وما لم نلْجأ إلى الله، ونطلب منه بشكّل جادّ وصادق أن يعيننا ويمدّنا؛ لاكتساب معرفته، ونيل مشاهدته، فسوف لن يعبأ بنا، ولن يعتني بما نتمناه: «فَلْ مَا يَعْبَأْ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (الفرقان: ٧٧).

في سيرنا عبر مناجاة عرفة للإمام الحسين عليه السلام نواجه أشدّ أنواع الطلب وال الحاجة، وأعمق صور التمني، وأجمل مظاهر الاستعانة في مختلف الميادين. ومن جملتها: تمني معرفة ومشاهدة حضرة الحقّ:

١. منك أطلب الوصول إليك...، فاهدني بنورك إليك.

٢. إلهي علمتني من علمك المخزون.

٣. إلهي حقّقني بحقائق أهل القرب، واسلك بي مسلك أهل الجذب.

٢- المَجَاهِدَةُ الْعُلْمِيَّةُ

السالكون إلى الله على نحوين: السالكون المجنوبون؛ والمجنوبون السالكون. المجنوبون السالكون ينتمون إلى هذه المجموعة من أولياء الله، الذين أشرقت قلوبهم بنور الله في البداية، ومن ثم قادتهم جذبة الحب الإلهي إلى وادي المجاهدة، والسير إلى الله. غير أنّ معظم أولياء الله ينتمون إلى طائفة السالكون المجنوبين، أولئك الذين اكتسبوا، من خلال السعي والمجاهدة العلمية والعملية، الاستعداد واللياقة اللازمتين لاستقبال أنوار الجمال والجلال الإلهيين. وعلى هذا الأساس فإن الطريق الطبيعي لمعرفة الله وطلبه هو المجاهدة العلمية والعملية.

ففي بعض الكلمات النورانية يذكر الإمام الحسين عليه السلام أن المداومة على طلب العلم ودراسته هي الطريق نحو الوصول إلى المعرفة. وفي بيان آخر يذكر أن أعلى مراتب العلم هي معرفة الله: دراسة العلم لقاح المعرفة ^(١٠٢). رأس العلم معرفة الله حق معرفته ^(١٠٤).

والنتيجة الحاصلة من هاتين العبارتين هي أن طريق الوصول إلى الكمال يتمثل في المعرفة الفطرية بالله، والمداومة على المجاهدة العلمية؛ في سبيل تحصيل معرفة الله، والعلم بأسماء وصفات هذه الذات المقدسة. وكما يقول الإمام الخميني عليه السلام: إن العلوم بذور المشاهدات، وإنّه من الممكن أن يبلغ الإنسان إلى مقامات شامخة من دون تعلم حجاب المصطلحات والعلوم. ولكنّ هذا خلاف العادة، وخلاف طبيعة السنن، وإنّه نادراً ما يحصل. فالطريق الطبيعي لمعرفة الله وطلبه هو أنّ الإنسان يبتديء أولاً بإتفاق وقت في التفكير بالحق سبحانه، ويحصل على العلم بالله وأسماء ذاته المقدسة وصفاته، حسب الأساليب المتّبعة من التلمذة على يد رجال ذلك العلم، ثم يتزوّد من المعارف بواسطة الرياضة العلمية والعملية، وينتهي بذلك حتماً إلى النتيجة المنشودة. وإن لم يكن الإنسان من أهل المصطلحات . العلم . يستطيع أن يصل إلى النتيجة من خلال تذكّر المحبوب، وانشغال القلب بالذات المقدسة. ومن المعلوم أنّ مثل هذا الانشغال القلبي والتوجّه الباطني سيكون سبباً لهدايته، وأنّ الله سبحانه سيعينه في ذلك، وأنّ حجاباً من الحجب سيرفع له...^(١٠٥).

٣- المُجاهِدةُ الْعَمَلِيَّةُ (قطع الارتباط القبلي عن الأغيار، والوصول إلى تجلي الأنوار) -

في ثابا دعاء عرفة يرى الإمام الحسين عليه السلام أن الوصول إلى مقام وحدانية الحق ومعرفته مختص بالأولياء الذين جعل الله قلوبهم محل إشراق أنوار ذاته^(١٠): أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك، حتى عرفوك ووحدوك^(١١).

لا شك أن الإشراقات الربانية الخاصة إنما تختص بهؤلاء الذين يمتلكون القابلية والاستعداد لاستقبال الفيض، أولئك الذين جعلوا أنفسهم تحت نور الهدایة الإلهية، والولاية الخاصة لله تعالى، من خلال مجاهداتهم الخالصة: «وَالَّذِينَ جَاهَنُوا فِيْنَا لَنَهْرِيْتُهُمْ سُبْلًا» (العنکبوت: ٦٨).

إن الله تعالى يتعهد هؤلاء المجاهدين فيه، ويخرجهم من ظلمات جميع الكثارات؛ ليدخلهم في حريم وحدانيته ونورانيته: «اللَّهُ وَكَلِّ النَّاسِ أَمْنَى يُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (البقرة: ٢٥٧).

وجزاء للعبودية والمجاهدات الخالصة فقد أثاب الحق تعالى أولياءه ومحبيه بأن استقدتهم من جميع أنواع الكثارات، وطهر قلوبهم من أي محبة، سوى محبته: أنت الذي أزالت الأغيار عن قلوب أحبائك، حتى لم يحبوا سواك^(١٢).

وعلى هذا الأساس فإن الوصول إلى معرفة الله، وتوحيده الحقيقي، يستلزم ترك جميع أنواع الكثارات، والوصول إلى مقام الوحدة في العلم والعمل. ومن المسلم به أن طي جميع هذه المراحل يتم تحت العناية الإلهية الخاصة، وكثمرة للمجاهدات الخالصة للسلوك^(١٣).

وحين يوفق قلب الإنسان إلى نيل المعرفة الحقيقية بالله فإنه يسعى للاندراك والفناء في ذات الله، ولا يبقى في قلبه مثقال ذرة من رؤية ذاته، ولا من رؤية غيره. وما دام في قلب الإنسان مثقال ذرة من الأنانية والمحبة لغير الله فلن يكون له سبيل إلى نيل معرفة ومشاهدة الوجود المطلق. يقول الإمام الخميني، في ديوانه: يجب أن تعبر من وجود ذاتك، يجب أن تصرف النظر عن هذا الغول اللعين. إذا كنت تتطلب لقاء الحبيب فيجب عليك أن تساور من منزل الغربة^(١٤).

وفي حديث المعراج يخاطب الحق تعالى رسوله الأكرم صلوات الله عليه وآله وسالم بخطاب يحتوي على

نكات وتعليمات ليس لها نظير لسالكي طريق المحبة والمعرفة: يا أَحْمَدُ، لَوْ صَلَّى الْعَبْدُ صَلَاتَةً أَهْلَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَيَصُومُ صَيَامَ أَهْلَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَطَوَى مِنَ الطَّعَامِ مِثْلَ الْمَلَائِكَةِ، وَلَبَسَ لِبَاسَ الْعَارِيِّ، ثُمَّ أَرَى فِي قَلْبِهِ مِنْ حُبِّ الدُّنْيَا ذَرَّةً أَوْ سُمْعَتِهَا أَوْ رِيَاستِهَا أَوْ صِيَّتِهَا أَوْ زِينَتِهَا، لَا يَجَاوِرُنِي فِي دَارِيِّ، وَلَا نَزَعْنِي مِنْ قَلْبِهِ مَحْبَبِيِّ، وَلَا ظَلَمْنِي قَلْبِهِ حَتَّى يَنْسَانِي، وَلَا أَذِيقَهُ حَلاوةً مَعْرِفَتِي^(١١١).

أَجَلُ، إِنَّ اللَّهَ غَيُورٌ. وَمَنْ لَوَازَمْ غَيْرَهُ أَنَّهُ يُبَعَّدُ عَنْهُ كُلُّ مَنْ لَا يَزَالُ فِي قَلْبِهِ ذَرَّةً مِنْ بَقَايَا الْأَنَانِيَّةِ وَمَحْبَبَةِ مَا سُوِّيَ اللَّهُ. يَقُولُ الْإِمَامُ الْخُمَيْنِيُّ، فِي دِيْوَانِهِ أَيْضًا: مَا دَامَ هُنَاكَ ذَرَّةً مِنَ الْوُجُودِ فَلَنْ يَصْفُو كَأْسُ الشَّهُودِ مِنَ الْكَدْرِ.

إِنَّ الْمَعْرِفَةَ الشَّهُودِيَّةَ الْكَامِلَةَ لِذَاتِ الْحَقِّ أَمْرٌ يَخْتَصُّ بِالْمُقْرَبِيْنَ، الَّذِينَ تَحْطَّوْا مَرَاحِلَ الْأَنَانِيَّةِ وَالْكَثْرَاتِ، وَشَاهَدُوا فِي النُّورِ جَمِيعَ الْحَجَبِ الظَّلْمَانِيَّةِ وَالنُّورَانِيَّةِ، ذَلِكَ أَنَّهُ فِي سَاحَةِ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ يُعْدَ كُلَّ مَا سُوِّيَ اللَّهُ حِجَابًا. وَطَلَّمَا بَقَى حِجَابٌ وَاحِدٌ فَسُوفَ لَنْ يَنَالِ الْإِنْسَانُ الْمَعْرِفَةَ التَّامَّةَ وَالْكَامِلَةَ.

حَوْلَ هَذَا الْمَطْلَبِ يَقُولُ الْإِمَامُ الْخُمَيْنِيُّ، بِبَيَانٍ جَامِعٍ وَمُختَصِّرٍ: الْمَقصُودُ لَدِيْ مِنْ يَدْعِي مَقَامَ لِقاءِ اللَّهِ هُوَ أَنَّهُ بَعْدَ حَصُولِ التَّقْوِيَّةِ التَّامَّةِ وَالْكَامِلَةِ، وَانْصِرافِ الْقَلْبِ نَهَايِيَاً عَنِ جَمِيعِ الْعَوَالِمِ، وَرَفْضِ التَّوْجِهِ نَحْوَ النَّشَائِينَ - الْمُلْكُ وَالْمَلَكُوتُ .. وَوُضُعَ الْأَنَانِيَّةُ وَالْإِلَيْيَّةُ، وَالْإِقْبَالُ الْكَلِّيُّ نَحْوَ الْحَقِّ الْمُتَعَالِيِّ وَأَسْمَاءِ ذَاتِهِ الْمَقْدَسَةِ وَصَفَاتِهِ، وَالْانْصَهَارُ فِي عُشُقِ ذَاتِهِ الْمَقْدَسَةِ وَحْبَهُ، وَتَحْمُلُ جَهْدُ وَتَرْوِيْضِ الْقَلْبِ، يَحْصُلُ صَفَاءً فِي الْقَلْبِ لَدِيِ السَّالِكِ، يَبْعَثُ عَلَى تَجْلِيِ أَسْمَائِهِ وَصَفَاتِهِ، وَتَمْرُّقُ الْحَجَبِ الْغَلِيلِيَّةِ الَّتِي أَسْدَلَتْ بَيْنَ الْعَبْدِ مِنْ جَهَّةِ الْأَسْمَاءِ وَالصَّفَاتِ مِنْ جَهَّةِ أُخْرَى، وَالْفَنَاءُ فِي الْأَسْمَاءِ وَالصَّفَاتِ، وَالتَّعْلُقُ بِعَزَّ قَدْسِهِ وَجَلَالِهِ، وَالتَّدْلِيَّةُ التَّامَّ بِذَاتِهِ. وَفِي هَذِهِ الْحَالِ لَا يَوْجِدُ حَاجَزٌ بَيْنَ رُوحِ السَّالِكِ الْمَقْدَسَةِ وَالْحَقِّ الْمُتَعَالِيِّ، سُوِّيَ حِجَابُ الْأَسْمَاءِ وَالصَّفَاتِ. وَيُمْكِنُ أَنْ يُرْفَعَ السَّتَّارُ النُّورِيُّ لِلْأَسْمَاءِ وَالصَّفَاتِ لِبَعْضِ أَرْبَابِ السُّلُوكِ أَيْضًا، وَيَنَالُ التَّجْلِيَّاتُ الْذَّاتِيَّةُ الْغَيْبِيَّةُ، وَيَرَى نَفْسَهُ مَتَدْلِيًّا وَمَتَعْلِقاً بِالْذَّاتِ الْمَقْدَسَةِ، وَيَشَهِدُ الإِحَاطَةُ الْقَيْوَمِيَّةُ لِلْحَقِّ، وَالْفَنَاءُ الْذَّاتِيُّ لِنَفْسِهِ، وَيَرَى بِالْعَيْنَ أَنَّ وُجُودَهُ وَوُجُودَ كَافَةِ الْكَائِنَاتِ ظَلُّ لِلْحَقِّ الْمُتَعَالِيِّ^(١١٢).

والحاصل أنَّ الوصول إلى مقام محبَّة الله ومعرفته بشَكْلِ حقيقِيٍّ غير ممكِّن، إلَّا أنْ يتعهَّد الحقُّ تعالى بهداية السالك، وإدخاله تحت ولايته، ويجعل قلبه محلاً لتجليِّ أنوار جماله. ولا يتحقَّق ذلك إلَّا في ظلِّ دوام المجاهدة بإخلاصٍ؛ لأجل نيل رضا الله تعالى، كما جاء في حديث المراجِع من أنَّ الطريق إلى محبَّة الله ومعرفته عبر نيل رضاه: «فمنْ عمل برضای الرّمته ثلث خصال: أعرَفُه... محبَّة لا يؤثِّر على محبتي محبَّة المخلوقين، فإذا أحبَّني أحببته، وحبَّبته إلى خلقي، وأفتح عين قلبه إلى جلالِي وعظمتِي... ولأستغرقَّ عقله بمعرفتي، ولأقومَّ له مقام عقله لآئِي إنَّ الله تعالى يدبِّر أمور حياته، حتَّى لا يحتاج إلى أن يشغل فكره بهذه الأمور، وإنَّما يُعمل عقله وفكره فقط في ساحة معرفة الله»^(١١٢)^(١١٣).

يقول حافظ الشيرازي: إنَّ الحبيب معنا، فما حاجتنا إلى طلب المزيد؟ فجمال حديث هذا المؤنس للروح يكفيانا. إلهي، لا تدخلني حتى من باب نفسي؛ فإنَّ طرف زفافك يغنيني عن الكون والمكان كليَّهما^(١١٤).

ـ معرفة النفسـ

إنَّ الطريق إلى معرفة الله يمرُّ عبر معرفة النفس^(١١٥). فكلَّما شعر الإنسان بحقيقة أنَّ ما يميِّز نفسه هو الربط والفقر والنقص والجهل فسوف يكوِّن باستطاعته حينئذٍ أن يصل إلى معرفة الحقيقة المستقلة الفنية الكاملة واللامحدودة.

وللوصول إلى تلك الحقيقة المستقلة يجب أن يُوفَّق الإنسان إلى نيل المعرفة الشهوديَّة والإدراك الحضوريَّ لحقيقة وجوده، الذي هو عين التعلق والربط بالله. ولا شكَّ أنَّ العلم الحصولي لا يكفي لكتْسَب هذه المعرفة، ولتحقيق هذه الغاية^(١١٦)؛ ذلك أنَّ العلم الحصولي لا يدرك سوى المفهوم والصورة الذهنية ل الواقع الخارجي، لا أصل الواقع العينيَّ الخارجي.

إنَّ العلم الحصولي في الواقع لا يتعلَّق أبداً بذات المعلوم. وفي هذا النحو من المعرفة يكفي العالم بمعرفة مفهوم وماهية المعلوم من خلال صورته الذهنية. بناءً على ذلك يمكن للإنسان من خلال العلم الحضوري وحده أن يدرك حقيقة وجوده؛ حيث إنَّ

العلم الحضوري هو بمعنى حضور المعلوم عند العالم، وما من شك في أنّ نفوسنا المجردة بإمكانها إدراك واقعيتها^(١١٨).

ونلاحظ في مناجاة عرفة التصوير الحضوري والشهودي لمعرفة النفس من قِبَل أكمل النفوس وأكثرها واقعية في التعبير عن حقيقة النفس الإنسانية^(١١٩)، كما لو أنّ أسوة السالكين ومفتدي العارفين كان يقصد في خاتمة مناجاته في عرفات أن يتعرّف على الله، وعلى الإنسان، بأكمل نحو ممكّن. ونورد هنا فقرات من المناجاة، تشير إلى كيّفية إدراك حقيقة النفس البشرية من خلال أكمل أشكال المعرفة الحضورية:

١. الإنسان عين الربط والفقير: إلهي، أنا الفقير في غنائي، فكيف لا أكون فقيراً في فقري؟
٢. الإنسان غارق في الجهل: إلهي، أنا الجاهل في علمي، فكيف لا أكون جهولاً في جهلي؟
٣. الإنسان قرين الإساءة والنقسان: إلهي، مَنْ كانت محسنه مساوي، فكيف لا تكون مساوئه مساوياً؟
٤. الإنسان أسير الوهم والخيال: إلهي، مَنْ كانت حقائقه دعاوى، فكيف لا تكون دعاواه دعاوى؟
٥. الإنسان أسير التمني والشهوة: إلهي، إنّ القضاء والقدر يمتنيني، وإنّ الهوى بوتائق الشهوة أسّرني.

٥. معرفة إمام العصر عليه السلام —

يدّرّك الإمام الحسين عليه السلام أنّ الطريق إلى معرفة الله هو التعرّف على إمام الزمان. فقد « جاء رجل إلى الإمام الحسين عليه السلام ، وسأله: يا بن رسول الله، بأبي أنت وأمي، ما معرفة الله؟ فأجابه الإمام الحسين عليه السلام : معرفة أهل كل زمان إمامهم الذي يجب عليهم طاعته»^(١٢٠).

يبين الإمام الحسين عليه السلام في هذا الحديث أنّ معرفة الله هي معرفة الإمام، ومعرفة الإمام هي عين معرفة الله. وهذا الأمر من ناحية أنّ قلب الإمام المعصوم هو محل التجلي الأعظم للحق تعالى (تجلي ذات الحق اللامحدودة من خلال الاسم الجامع **نَصْوَنَ مُعَاصِرَة** . السنة الثامنة . العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربیع وصیف ٢٠١٢ م ١٤٤٣ هـ)

(الله»).

إنَّ كُلَّ مُوجُود هو مظہر لاسمٍ . أو لعدة أسماء . من أسماء الله تعالى ، لكنَّ قلوبَ الأئمة المعصومين عليهم السلام ، وهم الورثة لخاتم الأنبياء ، وقلوبِهم تابعة لتجليات قلبِه ، هم مظاہر الاسم الجامع «الله» ، وحاوون لجميع الأسماء والصفات الإلهية . وبعبارة أخرى: يتجلّى الحقَّ تعالى في كُلَّ مُوجُود بحسب القابلية والظرفية التي يمتلكها ذلك الموجُود ، لكنَّه تعالى يتجلّى في قلوبَ المعصومين عليهم السلام بحسب ذاته اللامتناهية^(١) . من هنا نفهم قول قطب العارفين ، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: ...ونحن الأعراف ، الذين لا يُعرف الله عزَّ وجلَّ إلَّا بسبيل معرفتنا... إنَّ الله لو شاء لعَرَفَ العباد نفسه ، ولكنْ جعلنا أبوابه ، وصراطه ، وسبيله ، والوجه الذي يُؤتى منه^(٢) .

النکتة الملفتة للنظر هي أنَّ الإمام الحسين عليه السلام ، بالإضافة إلى تأكيدِه على معرفة الإمام ، يؤكد كذلك على وجوب إطاعتِه في كُلِّ عصر وزمان: «...إمامهم الذي يجب عليهم طاعته». من هنا فإنَّ أفضل الطرق العملية في السير والسلوك إلى الله ، وأكثرها اطمئناناً ، هو التبعية المطلقة لأقوال وأفعال الأئمة المعصومين عليهم السلام .

وبحسب الرؤية العرفانية الحسينية فإنَّ طريق العقل والبرهان في السير إلى الحق تعالى طريقٌ بعيد ، وغير موثوق به ، بينما طريق القلب والشهود في السير القلبي الشهودي ليسَ به. ولكنْ ينبغي أن نعرف أنَّ كُلَّ مكاشفة وشهادَة في السير القلبي الشهودي ليست محلَّ للثقة والاطمئنان ، ووحده كشف وشهادَة الكمال المعصومين عليهم السلام هو ما يمكن الاعتماد عليه ، والاطمئنان إليه ، في هذا الميدان.

إنَّ الكشف والشهادَة على قسمين: شهود مضطرب وفاقد للبيتين؛ وشهادَة آخر يقيني ومعصوم . وبإمكان الشهود المعصوم أن يكون ميزاناً يُقاس عليه سائر الموارد الأخرى من الشهود . إنَّ شهود المعصوم هو شهود يحصل على أثر الخلوص والإخلاص ، واتباع الفرائض والنوافل ، وبعد فناء العبد ، وعبرة للتعينات الأخلاقية والخلقية ومشاهدة وجه الله .

هذا الشهود الذي يختصُّ به عباد الله المخلصون مقتربُ بالبيتين . والعقل بعد أن أثبت أصل العلم الشهودي للمعصوم ، والضرورة اليقينية لذلك الشهود ، يستعمل كلام

المعصوم بوصفه حداً أوسط في البرهان، وبالطبع بشرط أن يكون كلام المعصوم قطعياً، من حيث السند؛ والدلالة؛ وجهة الصدور. إنّ وحي المعصوم وشهادته في سلسلة مراتب العلم والمعرفة هو فصل الخطاب. وشهادته المعصوم حجّة على سالكي الطريقة، وكذلك على علماء العلوم البحثية والدرستية. وبناء على ذلك فإنّ أهل المعرفة كذلك يقيسون معارفهم الشهودية على طبق موازين الوحي (الكشف المحمدي التام) ^(١٢٣).

إنّ أفعال وأقوال المعصومين عليهم السلام إنما تحصل على أساس أشدّ المكاففات والمشاهدات يقينية. ومن هنا فإنّ السيرة العلمية والعملية للأئمة المعصومين هي أرقى وأوثق حجّة على جميع سالكي الطريقة. وعليه فأوثق الطرق وأقربها للوصول إلى معرفة الله يتمثّل في معرفة الأئمة المعصومين عليهم السلام، وأكثر الطرق العملية تأثيراً في السير إلى الله إنما هو في الإطاعة المطلقة لهم، والتمسّك الكامل بسيرتهم العلمية والعملية.

آثار ونتائج معرفة الله —

رؤيه جميع عالم الخلقة كظل —

يصف الإمام الحسين عليه السلام رؤية أهل المعرفة لنظام الوجود على هذا النحو: إنّ جميع ما طلت عليه الشمس في مشارق الأرض وغاربيها، بحرها وبرها، سهلها وجبالها، عند ولبي من أولياء الله، وأهل المعرفة بحق الله، كفيف الظلال ^(١٢٤).

بحسب أهل المعرفة (العارفون بحق الله) فإنّ جميع ما سوى الله مجرد ظلال ومظاهر للوجود الإلهي المطلق اللامحدود. ولو لم يكن مقتضى الإرادة الإلهية امتداد الظل ونشر الوجود لما تلبّس شيء غيره على الإطلاق بلباس الوجود: «أَلَمْ تَرِ إِلَيْ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَ الظُّلُلَ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (الفرقان: ٢٥).

وبناءً على ما أفادته الآية الشريفة، التي استند عليها العرفاء لتشبيه العالم بالظل، فإنّ جميع ما سوى الله، من الفرش إلى العرش، من الملك إلى الملائكة، من عالم الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة، ليس إلا امتداد ظلّ الوجود في مراتب قوس النزول. يقول العطار النسابوري: إنّ الوجود بجملته هو ظلّ حضرتك، وجميع الآثار هي

من صنعتك وقدرتك^(١٢٥).

ويبدو أنَّ الآية الآتية ناظرةٌ إلى امتداد ظلَّ الوجود في مراتب قوس النزول، أما الرواية فهي ناظرةٌ إلى مقام الجمع ورجوع ظلال الوجود إلى مراتب قوس الصعود. ويؤيد هذا الرأي ما جاء على لسان أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: ألا إنَّ الدنيا... عند ذوي العقول كفَيْه الظلُّ، بينما تراه سابقاً حتَّى فَلَصَّ، وزائداً حتَّى تَقْصَ^(١٢٦).

يقول محیی الدین ابن عربی في هذا الصدد: «اعلم أنَّ المعقول عليه، سوى الحقّ أو مُسمَّى العالم، هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، فهو ظل الله...»^(١٢٧).

ويقول الإمام الخميني عليه السلام، ببيانٍ دقيقٍ، في معرض تشبيه العالم بالظل: «ليس للظل وجود حقيقي، بل إنَّ وجوده وجودٌ خيالي. فحقيقة الظل عدم وصول النور من مركزه إلى محل الظل، وهو ما نراه على هيئة الظل، فنظن أنَّ هناك شيئاً ما، بينما حقيقة الأمر أنَّ الظل ليس له أيٌّ وجود. ويظنُّ الإنسان أنَّ ذلك الظل موجودٌ بذاته. وكما أنَّ الظل ليس له وجود حقيقي فكذلك العالم الذي هو ظلٌّ حضرة الحق ليس له وجود إلا في خيالنا وفكرنا. ومن منظورِ عرفاني ليس له وجودٌ حقيقي: ألا كُلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ»^(١٢٨).

ولهذه النظرة، أي النظر إلى العالم بوصفه ظللاً، ثمرتان:

١. طبيعة الظل هي تخيلُ الحقيقة، وليس وجودُ الحقيقة. فإنَّ شخصاً لم يرَ حمامَة إلى الآن حين يرى ظلَّ الحمامَة على الأرض سوف يظنُّ أنَّ الحمامَة في الحقيقة على هذه الشاكلة. وفي تلك الحالة فإنَّ معرفته بالحمامَة لن يكون سوى أمر خيالي. من هنا، فإنَّ الظل . الذي هو تخيلُ الحقيقة. لا يمكنه بأيِّ حالٍ من الأحوال أن يؤدي إلى معرفة الواقع. وعلى هذا الأساس فإنَّ أيِّ سعي لنيل معرفة الله من خلال التدقيق في المخلوقات، التي هي بمثابة ظلال حضرة الحق، سوف لن تقدُّمنا إلا إلى معرفة ناقصة، إلى معرفة حقائقها وجوهرها أنها «خيال في خيال»^(١٢٩).

٢. إنَّ العارف الذي تجاوز قلبه أستار الخيال كُلُّها، في أنوار وإشراقات حقيقة الوجود، يرى جميع ما سوى الله، من الفرش إلى العرش، مظهراً وظلاً للوجود

اللامتناهي للحق تعالى. من هنا فإنَّه يرى حقيقة النور في كلَّ ظلٍّ، ويُرى وراء كلَّ ذرَّة طريقةً نحو معرفة حقيقة الوجود، ولا يرى في كلَّ مظاهر، ولا في كل ذرَّة من ذرات هذا العالم، سوى الله؛ وكما يقول الإمام الحسين عليه السلام: فرأيُك ظاهراً في كلَّ شيء... كيف تخفي وأنتَ الظاهر؟! وكيف تغيب وأنتَ الرقيب الحاضر؟!^(١٣٠).

يقول العطار النيسابوري: إنَّ كُلَّ لباس ظهر في الصحراء هو ظلٌّ للسيِّمُرُغ الجميل. ولو أنَّ السيِّمُرُغ ظهر لك بجماله لرأيتَ أنَّ الظلَّ هو عين السيِّمُرُغ، وأنتَ خلي الباٰل.^(١٣١).

٢. رؤية الله حاضراً في كلِّ مكان —

ذكرنا أنَّ معرفة كُنْه ذات الحق غير ممكِّن لأحد، لكنَّ تحصيل المعرفة والشهود لهذه الذات المقدَّسة بنحو إجمالي هو أمرٌ ممكِّن إلى الحدَّ الذي يرى فيه أهل المعرفة هذا الوجود المطلق في كلَّ ذرَّة وخلف كلَّ شيء: أنتَ الذي تعرَّفتَ إلىَّ في كلَّ شيء، فرأيُك ظاهراً في كلَّ شيء، وأنتَ الظاهر لكلَّ شيء.^(١٣٢).

إنَّ ذات الحق: بسبب إطلاقها وعدم تناهيتها، قد أحاطت بكلَّ شيء، إلى الحدَّ الذي لا يمكن معه تصور أيِّ مكان يخلو من وجوده. وهو ما عبر عنه الإمام الحسين عليه السلام، في تفسيره لمعنى «الصمد»: الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذي قد انْتهى سُوَدَّه.^(١٣٣).

وهكذا فإنَّ وجود الحق من منظور العرفان الحسيني هو وجودٌ مطلق لا متناه. ومن هذا المنطلق فإنَّ وجود كُلَّ موجود إنما يمكن تصوره وتحققه داخل ساحة هذا الوجود المطلق فحسب. ومحصلة ذلك أنَّ الوجود اللامتناهي لذات الله تعالى ظاهراً وحاضراً في كلَّ ذرَّة من ذرات الوجود. وجوده الأحدي، الذي ليس كمثله شيء، قابلُ المشاهدة والمعرفة بنحو إجمالي في قلب كُلَّ ذرَّة من ذرات الوجود، ووراء كُلَّ ظاهرة. وهنا نجد الإمام الحسين عليه السلام يعُدَّ الوصول إلى هذا المقام - أي إلى رؤية الله ومعرفته الشهودية في كلَّ شيء - هي الهدف النهائي من وراء خلق الله للإنسان.^(١٣٤).

وبناءً على ذلك يمكن القول: إنَّ الذات اللامتناهية للحق تعالى من المنظور

العرفاني الحسيني هي من جهة؛ وبسبب إحاطتها وإطلاقها، تشمل حقيقة وجود كل شيء، موجودة وحاضرة في جميع مراتب الوجود، ولكن ذلك لا يعني أن هذه الذات تقبل أن يكون لها حد أو تعين خاص: هو في الأشياء كائن، لا كينونة محظوظ بها عليه^(١٣٥).

ومن جهة أخرى فمع هذه الإحاطة واللاتاهي في ذاته فإن هذه الذات غير الأشياء وفوقها، ولكن ذلك لا يعني أنها غائبة عنها، ومنفصلة عن شؤوناتها الوجودية: ومن الأشياء بائنة، لا كينونة غائبة عنها^(١٣٦).

ويذكر الإمام الحسين^{عليه السلام} مضمون هذه العبارة في موضع آخر: فهو قريبٌ غير ملتصق، ويعيدُ غير مقص^(١٣٧).

وبين قطب العارفين، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^{عليه السلام}، هذه الحقيقة بهذا النحو: داخلٌ في الأشياء لا بالamarja، وخارجٌ عن الأشياء لا بالمبانة^(١٣٨).

هذه الحقيقة هي التي عبر عنها العرفاء، وجاءت في صحفهم العرفانية، باسم التمايز الإحاطي^(١٣٩). فمن حيث إن الواجب تعالى مطلق، والمطلق سار في كل مقيّد، فالمطلق إذاً عين جميع المقيّدات؛ ولكن من حيث إن المطلق لا يمكن تحديده بأي وجه من الوجوه. فالحق تعالى، مع عين إطلاقه وإحاطته، مغاير لجميع الأشياء^(١٤٠):

يقول نظامي گنجوي: يا محرم عالم التحير، العالم في عين خلوه منك هو أيضاً ممتنع بك.

٢. حقيقة العبودية —

عرفنا أنَّ حقيقة الذات الإلهية لا يمكن معرفتها وشهادتها. كما رأينا أنَّ العبودية وعبادة الحق تعالى، من منظور العرفان الحسيني، هي فرع معرفة الله وثمرتها^(١٤١). وبناءً على ذلك فإنَّ كلاً من العبودية الحقة والعبادة الحقة لذات الله تعالى ليس أمراً ميسوراً لأحد. وكما أنَّ نهاية وغاية عرفان أهل المعرفة هو المعرفة الإجمالية، فكذلك الأمر بالنسبة إلى أهل العبادة؛ حيث إنَّ نهاية وغاية عبوديتهم العبودية الإجمالية. وكما يقول الإمام الخميني^{عليه السلام}: «العبادة هي الثناء على تلك الذات

المقدّسة، والثاء على أيّ شخص فرع معرفته. ولأنّ غاية آمال العباد قاصرة عن الوصول إلى عزّ جلال معرفته فلا يتيسّر لهم القيام بالثاء على جماله وجلاله. فأشرف الخلائق وأعرّف الموجودات بمقام الريوبوبيّة قد اعترف بقصوره عن ذلك: «ما عبدناك حقَّ عبادتك، وما عرفناك حقَّ معرفتك»^(٤٢).

وعلى أيّ حال فالعبادة الواقعية لله تعالى لا يمكن تحقّقها إلّا من خلال المعرفة الحقيقية به (المعرفة القلبية والشهودية). وكأنّي بمن هو في حال العبادة لله ولسان حاله يقول: من خلال شهودي القلبي وجدت هذا الأمر، وهو أنّه لا معبد بالحقّ سوى الله، وكلّ معبد سواه فهو باطلٌ، ومن خلال لساني، وقيامي، وقعودي، وركوعي، وسجودي، أقرّ بمعرفتي القلبية تلك. كما يقول الإمام الحسين عليه السلام، حول المعنى الحقيقي للشهادة، بحقيقة وحدانية الله، التي هي أساس وحقيقة العبادة؛ استناداً إلى كلام أبيه عليّ بن أبي طالب عليه السلام: وأمّا قوله أشهد أن لا إله إلا الله فإنّ الشهادة لا تجوز إلا بمعرفة من القلب، كأنّه يقول: أعلم أنّه لا معبد إلا الله عزّ وجلّ، وأن كلّ معبد باطلٌ سوى الله عزّ وجلّ. أقرّ بلساني بما في قلبي من العلم بأنه لا إله إلا الله...^(٤٣).

ـ الغنى والعزةـ

وفقاً للرؤية العرفانية للإمام الحسين عليه السلام فإنّ المعرفة الحقيقية لله تعالى تستتبع العبودية الخالصة له، والعبودية العرفانية والخالصة له تستلزم الغنى والاستغناء المطلق عن كلّ ما سواه: إنّ الله عزّ وجلّ ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدهوه، فإذا عبدهوا استغنووا بعبادته عن عبادة ما سواه.^(٤٤)

أجل، إنّ العبودية العرفانية لله تعالى هي نتيجة المعرفة الشهودية له. وامتزاج كلا الأمرين معاً (المعرفة الشهودية والعبادة العرفانية) يمكن أن يجعل من قلب العارف محلاً لتجلي الغنى المطلق عزّ وجلّ، وأن يوصله إلى ذروة العزة والاستغناء عن الفير، إلى الحدّ الذي لا يكون في قلبه معبد سواه: تجلي الغنى المطلق يدفع إلى الغنى المطلق، ويغرق القلب في بحر العزة والغنى، فيمتلئ من الغنى وعدم الاحتياج: «ولله

العزّة ولرَسُولِهِ وللمُؤْمِنِينَ ... فتوصد باب فقر العبد وفاقتـه نهائـاً، ويستغـني عنـ العالمـينـ. ومنـ المؤكـدـ أـنـهـ يـرـتفـعـ مـنـ وـرـاءـ هـذـاـ التـجـلـيـ الخـوـفـ مـنـ جـمـيعـ الـكـائـنـاتـ،ـ ويـحـلـ الخـوـفـ مـنـ الـحـقـ الـمـتـعـالـيـ مـحـلـهـ،ـ وـتـمـلـاـ القـلـبـ عـظـمـةـ الـحـقـ وـهـيـبـتـهـ،ـ وـلـاـ يـرـىـ لـغـيرـ الـحـقـ عـظـمـةـ وـاحـشـامـاـ وـتـصـرـفاـ،ـ وـيـدـرـكـ حـقـيـقـةـ (ـلـاـ مـؤـتـرـ فيـ الـوـجـودـ إـلـاـ اللـهـ)ـ بـكـلـ قـلـبـهـ.ـ وـقـدـ أـشـيـرـ فيـ هـذـاـ الـحـدـيـثـ الـشـرـيفـ إـلـىـ بـعـضـ هـذـهـ الـمـطـالـبـ الـتـيـ ذـكـرـنـاهـ:ـ (ـتـفـرـعـ لـعـبـادـتـيـ أـمـلـأـ قـلـبـكـ غـنـيـ...ـ)ـ^(١٤٥).

وـحـسـنـ الـخـتـامـ حـدـيـثـ قـدـسـيـ لـلـهـ عـزـ وـجـلـ يـقـولـ فـيـهـ:ـ يـاـ بـنـ آـدـمـ،ـ أـنـاـ غـنـيـ لـاـ أـفـقـرـ،ـ أـطـعـنـيـ فـيـ مـاـ أـمـرـتـكـ أـجـعـلـكـ غـنـيـ لـاـ تـفـقـرـ.ـ يـاـ بـنـ آـدـمـ،ـ أـنـاـ حـيـ لـاـ أـمـوـتـ،ـ أـطـعـنـيـ فـيـ مـاـ أـمـرـتـكـ أـجـعـلـكـ حـيـاـ لـاـ تـمـوـتـ.ـ يـاـ بـنـ آـدـمـ،ـ أـنـاـ أـقـولـ لـلـشـيـءـ كـنـ فـيـكـونـ،ـ أـطـعـنـيـ فـيـ مـاـ أـمـرـتـكـ تـقـلـ لـلـشـيـءـ كـنـ فـيـكـونـ^(١٤٦).

مـنـ خـلـالـ جـمـعـ بـيـنـ هـذـاـ حـدـيـثـ الـقـدـسـيـ وـبـيـنـ رـوـاـيـةـ إـلـاـمـ الـحـسـينـ عـلـيـهـ السـلـامـ يـمـكـنـ استـخـلـاصـ هـذـهـ النـتـيـجـةـ:ـ إـذـاـ أـرـادـ الـعـبـدـ الرـفـعـةـ الـحـقـيـقـيـةـ وـالـعـزـةـ الـحـقـيـقـيـةـ وـالـقـدـرةـ الـحـقـيـقـيـةـ فـعـلـيـهـ أـنـ يـطـوـيـ مـسـيـرـةـ الـعـبـودـيـةـ الـعـرـفـانـيـةـ لـلـحـقـ تـعـالـىـ،ـ مـنـ خـلـالـ الـعـرـفـةـ الـشـهـوـدـيـةـ الـقـلـبـيـةـ وـالـمـجـاهـدـةـ الـخـالـصـةـ،ـ إـلـىـ أـنـ يـمـنـ عـلـيـهـ اللـهـ بـأـنـ يـجـعـلـهـ مـظـهـرـاـ لـغـنـاهـ وـعـرـتـهـ وـعـظـمـتـهـ.

المـواـمـشـ

(١) من دعاء عرفة للإمام الحسين علية السلام.

(٢) بحار الأنوار ٨٧: ١٩٩، باب ١٢، ح ٦.

(٣) «فالحب الذاتي تعلق بظهوره في الحضرة الأسمائية والعوالم الغيبية والشهادية؛ لقوله: «كنت كنتاً مخفياً، فأحببتك أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف». فالحب الذاتي منشأ ظهور الموجودات...» الإمام الخميني، شرح دعاء السحر: ١٨٩).

(٤) الإمام الخميني، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية: ٧١.

(٥) الإمام الخميني، الديوان: ٦٢.

(٦) الأستاذ مصباح اليزدي، به سوي خود سازی (نحو معرفة الذات): ١١٩ . . ٢٠٠.

(٧) وفي رواية عن مجاهد فسرت «ليَعْبُدُونَ» في الآية بـ (ليعرفون). (راجع: تفسير منهج الصادقين

- (٥٠) راجع: الأستاذ جوادی آملي، رحیق مختوم شرح حکمة متعالیة (الرحيق المختوم في شرح الحکمة المتعالیة) ٢: ٣٩٨، القسم الرابع.
- (٥١) وللجمع بين الآيتین يمكن أن نعد «لَيَعْبُدُونَ» في الآية الأولى بمعنى العبادة العارفة، و«لَتَعْلَمُوا» في الآية الثانية بمعنى المعرفة العابدة.
- (٥٢) علل الشرائع: ٩، كنز الفوائد ١: ٣٢٨؛ بحار الأنوار ٢٤: ٢٥٤؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين ٥٤٠.
- (٥٣) راجع: الإمام الخميني، چهل حدیث (الأربعون حدیثاً) ٢٢٤.
- (٥٤) بحار الأنوار ٥: ٣١٢.
- (٥٥) انظر: ابن الفاری، مصباح الأنس: ٢٤٧.
- (٥٦) الإمام الخميني، الديوان: ١٣٤.
- (٥٧) هذا الحديث الشريف ينطلق الإمام الرضا ع عبر سلسلة سندية عن الإمام الحسين ع، والذي يقتله بيوره عن جده رسول الله ع: «عليّ بن موسى الرضا ع قال: حدثني أبي، عن أبيه، عن الحسين بن عليّ أنه قال: ... جاء رجل إلى رسول الله ع قال: ما رأس العلم؟ قال: معرفة الله حق معرفته....». (جامع الأخبار) ٥.
- (٥٨) عن أبي عبد الله ع (الإمام الصادق): «...لا يدرك مخلوق شيئاً إلا بالله». (الصدق، التوحيد) ١٤٢.
- (٥٩) تحف العقول: ١٧٢؛ بحار الأنوار ٤: ٣٠١، ح ٢٩؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين ٥٣٠.
- (٦٠) من دعاء عرفة للإمام الحسين ع.
- (٦١) بحار الأنوار ٤: ٣٠١؛ موسوعة الإمام الحسين ع: ٥٢٩؛ المعجم الجامع لكمات الإمام الحسين ع: ٥٩٤.
- (٦٢) المصدر السابق.
- (٦٣) يقول الإمام علي ع: «ليس له في ما خلق ضد». (الصدق، التوحيد) ٤٢.
- (٦٤) تحف العقول: ١٧٢؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين ع: ٥٢٩.
- (٦٥) مضمون حديث أمير المؤمنين ع: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانیه فهو مخلوق لكم مردود». (بحار الأنوار) ٦٦: ٢٩٣، ح ٢٢.
- (٦٦) موسوعة كلمات الإمام الحسين ع: ٥٢٩؛ المعجم الجامع لكمات الإمام الحسين ع: ٥٩٤.
- (٦٧) أسرار نامه (صحيفة الأسرار) ٢.
- (٦٨) انظر: الشيخ جوادی الأملی، الرحیق المختوم (شرح الحکمة المتعالیة) ٢: ٤٧، القسم الخامس.
- (٦٩) بحار الأنوار ٤: ٣٠١؛ المعجم الجامع لخطب الإمام الحسين ع: ٥٩٤.
- (٧٠) أسرار نامه (رسالة الأسرار) ٨.
- (٧١) القیصری، شرح فضوص الحکم: ٢٦١.
- (٧٢) علي مؤیدی، ترجمة موسوعة لكمات الإمام الحسين ع: ٥٩٢ - ٥٩٣.
- (٧٣) انظر: ابن ترکه، تمهید القواعد: ١١٩؛ القوئی، النصوص: ٢٠؛ یشربی، العرفان النظري: ٢٤٠.
- (٧٤) القوئی، النصوص: ١٠.

(٣٣) «الغیب الحقیقی هو حضرة الحقّ و هویته، ومن المتفق عليه أنّ حقیقته لا يحيط بها علمٌ أحدٍ سواه: لأنّه لا یتعین عليه حکمُ مخصوص بوصف، ولا يتمیز. ولا یتنهی، وما لا یتمیز بوجه لا يمكن تعقله...». (انظر: القوئی، إعجاز البيان: تفسیر فاتحة الكتاب: ١١٤).

(٣٤) القيصري. شرح فصوص الحكم: ٦٩ - ٧٠.

(٣٥) الشيخ مصلح الدين السعدي.

(٣٦) بينما أمیر المؤمنین عليه السلام يطوف حول الكعبة في إحدى الليلات إذا به يرى شاباً قد أصابه الشلل؛ إثر دعاء أبيه عليه. فرق له قلب أمیر المؤمنین، وعلمه دعاء عظيم الشأن: لیستعن به على الشفاء من مرضه. وبعد أن أعطاه الدعاء أمر ابنه الإمام الحسين عليه السلام، الذي كان برفقته حينذاك، أن يحضر ورقة وقلم ويدون هذا الدعاء الشريف. وعليه قالراوي الوحید لهذا الدعاء، المعروف بدعاء المشلول، هو الإمام الحسين عليه السلام. وينذر الإمام الحسين، بعد أن اختصه والده أمیر المؤمنین عليه السلام بكتابه هذا الدعاء، أن فرحته بهذا الدعاء وبأثاره فاقت فرحة ذلك الشاب باسترداده عافيته؛ إذ إنه قبل ذلك اليوم لم یسمع هذا الدعاء من أمیر المؤمنین عليه السلام، ولم يكن يعرف عنه شيئاً. (انظر: مهج الدعوات: ١٥١ - ١٥٧؛ بحار الأنوار: ٩٥: ٣٩٤ - ٤٠٢؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٨٨٧ - ٨٩٦).

(٣٧) راجع: مفاتیح الجنان. دعاء المشلول: موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٨١٥. وقد ذكر الإمام الحسين هذا المعنى في دعاء عرفة: «يا مَنْ لَا يَعْلَمُ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ، يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ، يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ إِلَّا هُوَ».

(٣٨) الإمام الخميني، چهل حدیث (الأربعون حدیثاً): ٤٤٥.

(٣٩) مضمون الحديث الشريف المروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُؤْمِنُ بِمَا لَا يُعْرَفُ فَهُوَ ضَالٌّ عَنِ الْمَرْفَةِ». (بحار الأنوار: ٤: ١٦٠).

(٤٠) إنّ مقام الذات، من حيث ما له من الإطلاق المقصفي، موجودٌ في باطن كلّ ذرة. ويمكن روایته بنحو إجمالي في كلّ مظاهر الوجود. وقد طرح العرفاء ما يشبه هذا الكلام في ما يتعلّق بدائرة الشهود، والفلسفة في ما يتعلّق بدائرة العقل، فقالوا: إنّ مقام ذات الحقّ من حيث التصور الإجمالي يمكن العلم به إجمالاً، كما يتبع ذلك التصديق الإجماليّ به، ولكن لا يمكن إدراك ذلك المقام واكتناه على نحو التفصيل. (انظر: يزدان بناء، دروس في المرفان النظري (موسوعة العلوم العقلية الإسلامية): ٢٧ - ٢٩).

(٤١) المعجم الجامع لكلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٩٤.

(٤٢) المصدر السابق.

(٤٣) يمكن أن يكون هذا المطلب مستنداً إلى ما قاله رسول الله صلی الله علیه وآله وسَلَّمَ، من أنّ الوجي أحياناً ما كان يأتيه كصلصلة الجرس. (بحار الأنوار: ١٨: ٢٦٠ - ٢٦١).

(٤٤) انظر: المیرزا جواد الملکی التبریزی، رسالت لقاء الله: ٣.

(٤٥) من الفقرات الأخيرة لدعاء عرفة. يُنسب القسم الأخير من دعاء عرفة إلى الإمام الحسين عليه السلام. وحيث إنّ مضمونه العرفانية تقويها الروايات المعتبرة لأهل البيت عليهم السلام فهو يندرج ضمن معارف أهل البيت عليهم السلام. وبحسب العديد من كبار أهل المعرفة فإنّ هذا القسم من دعاء عرفة؛ استناداً إلى عباراته الموزونة الجميلة. ومفاهيمه العرفانية الراقية، يقطع بتصوره من الإمام

المقصوم عليه السلام، بحيث إنَّ هذا القسم من دعاء عرفة يُعدَّ عصارة وذروة الدعاء. ويرى بعض الأعلام أنَّ تعبيرات الإمام الحسين عليه السلام في هذا القسم تصل إلى الذروة، بحيث إنَّ أحداً من غير المقصومين بكلمة العبرة والعرفاء الكُمل ليس لديه القدرة على تحمل وفهم هذه الحقائق. (نقاً عن حجة الإسلام الدكتور مرتضى الطهراني).

(٤٦) الإمام الخميني، الديوان: ٢١٢.

(٤٧) الصدوق، التوحيد: ٣٢١، ح. ٩.

(٤٨) الكليني، الكافي: ١، ٩١.

(٤٩) الصدوق، التوحيد: ٣٥، ح. ٢.

(٥٠) إحدى فقرات دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام. المقصود بالآثار جميع آثار صنع الله، والتي تشمل ما سوى الله من المخلوقات. من هنا فإنَّ لعبارة: «تردُّي في الآثار» معنى واسع ومنبسط. ومن أبرز مصاديقه السير العقلاني في آثار صنع الله.

(٥١) «سُئلَ أمير المؤمنين عليه السلام عن إثبات الصانع. فقال: البُعْرَة تدلُّ على البعير. والرُوْثَة تدلُّ على العمير، وأثارِ الْقَدْمِ تدلُّ على المسير، فهيكِل علوِي بهذهِ الْلَّطَافَةِ، ومرْكَز سفلي بهذهِ الْكَثَافَةِ. كيف لا يدلُّنَّ على اللطيفِ الْخَبِيرِ». (بحار الأنوار: ٢، ٥٥، ح. ٢٧).

(٥٢) انظر: صدر المتألهين، الأسفار الأربع، الفصل: ٣٣؛ جوادي الأملي، الرحيق المختوم (شرح الحكمة المتعالية): ٢، ٢٥٣، وما يليها، القسم الخامس (الفصل الخاص بـ«كيفية كون المكنات مرأة لظهور وتجلي الحق تعالى»).

(٥٣) انظر: الشيخ محمد اللاهiji، شرح گاشن راز (شرح روضة الأسرار).

(٥٤) من أبرز مصاديق «الرجوع إلى الآثار»، وهي محل تأكيد إلهي: الرجوع العقلاني إلى آثار صنع الله؛ بهدف الوقوف على طريق معرفة الله. والشاهد على هذا المعنى القرينة الكلامية في عبارة لاحقة: «حتى أرجع إليك، كما دخلت إليك منها».

(٥٥) مقطع من دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة.

(٥٦) الإمام الخميني، الديوان: ٤.

(٥٧) الصدوق، التوحيد: ٢٨٩؛ وانظر: بحار الأنوار: ٣؛ كتاب التوحيد.

(٥٨) العلامة محمد تقى جعفرى، مناجاة الحسين: ٢٥.

(٥٩) الفقرة الأولى من الجزء الأخير في دعاء عرفة.

(٦٠) من الفقرات الأولى في القسم الثاني لدعاء عرفة.

(٦١) استحالة الدور أو التسلسل في الوجودات الإمكانية ثبت في محله في الفلسفة والحكمة المتعالية. (انظر: عبد الرسول عبوديت، معرفة الوجود، الفصلان ١٧ و ١٨).

(٦٢) انظر: الملا صدرا، الأسفار الأربع: ١؛ فصل ١٢ (ماهية الممكن): جوادي الأملي، الرحيق المختوم (شرح الحكمة المتعالية): ٢، ٢٨١ - ٢٨٢، القسم ٣.

(٦٣) انظر: مصباح اليزدي، نحو بناء الذات: ١٢١ - ١٢٩.

(٦٤) فقرة من القسم الثاني من دعاء عرفة.

(٦٥) بالطبع إنَّ الإدراك الدقيق والكمال لبرهان الإمكان الفقري له نتائج شريفة ومثمرة؛ ذلك أنه . كالسلم المرتفع . بإمكانه أن يرتفع بالسلوك العقلي إلى ساحة المعرفة القلبية لله . ولعله من هذه

النهاية يُعدّ هذا البرهان أعلى ثمرة للفكر البشري، وأنفس ما وصلت إليه الفلسفة في تاريخها، الذي يمتد لعدة آلاف من السنين، وخصوصاً الفلسفة الإسلامية. (انظر مصباح اليزيدي، نحو بناء الذات: ١٢٠ - ١٢١).

- (٦٦) انظر: جوادي الأعملي، توضيح براهين إثبات الله: ٢١٥.
- (٦٧) من فقرات دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام. يُشار إلى أنَّ تقديم العار والجرور يفيد الحصر، ويكون المعنى الدقيق لقوله: «بِكَ أَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ» هو: بوجودك فحسبُ يُستدلُّ على وجودك.
- (٦٨) الملا صدرا، الأسفار الأربعية: ٦: ١٤ - ١٥.
- (٦٩) جوادي الأعملي، توضيح براهين إثبات الله: ٢٢٤.
- (٧٠) «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (التبان: ٤).
- (٧١) «وَعَلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلُّهَا» (البقرة: ٣١).
- (٧٢) عوالي اللائي: ٤: ٧.
- (٧٣) تفسير البيضاوي: ٢: ٤٧٢.
- (٧٤) فقرة من دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام.
- (٧٥) انظر: القميصري، شرح فصوص الحكم: ١٩٥ - ١٩٦، تصحيح: محمد حسن الساعدي (نقلًا عن محبي الدين ابن عربي، عن أبي زيد البسطامي).
- (٧٦) القميصري، المصدر السابق: ٢٧١. ويقول القميصري في شرحه لهذا الكلام بأنَّ هذه السعة التي للقلب إنما تحصل بعد مرتبة الفناء في الله، والبقاء بالله.
- (٧٧) العطار النيسابوري، إلهي نامه (الرسالة الإلهية): ٧.
- (٧٨) المعجم الجامع لخطب الإمام الحسين عليه السلام: ٥٩٤؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٣٠.
- (٧٩) فقرة من دعاء عرفة.
- (٨٠) انظر: جوادي الأعملي، الرحيق المختوم (شرح الحكمة المتعالية): ١: ٢١٢، القسم الخامس.
- (٨١) وانظر: حسن زادة الأعملي، لقاء الله، التفسير العرفاني لآية «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»: ٥٥ - ٦٥.
- (٨٢) كما أنَّ النور ظاهرٌ بذاته، ومظهرٌ لغيره، كذلك الوجود ظاهرٌ بذاته، ومظهرٌ لغيره: أي إنَّ الوجود مظهرٌ لجميع الماهيات والمكتنات (ما سوى الله).
- (٨٣) انظر: محمد حسين الطهراني، الله شناسی (معرفة الله): ١: ٥٠.
- (٨٤) فقرة من دعاء عرفة.
- (٨٥) حسن زادة الأعملي، لقاء الله: ٦٩.
- (٨٦) عن الإمام الباقر عليه السلام: «فَطَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ». (بحار الأنوار: ٢: ٢٧٩، ح ١٢).
- (٨٧) موسوعة كلمات الإمام الحسين: ٦٧٢ (نقلًا عن: رجال الكشي: ١: ٣٢١)؛ المعجم الجامع لخطب الإمام الحسين عليه السلام: ٧٤٦.
- (٨٨) أول تجلٌّ من تجليات ذات الحق يُقال له التجلي أو التعين الأول. والتعين الأول هو آخر مرتبة تقع موضوعاً لعلم وشهود الإنسان. ووحده النبيُّ الخاتم وأوصياؤه يمكنهم الوصول إلى هذا المقام الرفيع؛ وغيرهم من جميع البشر، حتى سائر الأنبياء، محرومون من بلوغ هذه الدرجة.
- (٨٩) الكلمات المكونة: ٣؛ علم اليقين: ١: ٤٩؛ الأسفار الأربعية: ١: ١١٧.

- (٩٠) انظر: الإمام الخميني، شرح دعاء السحر: ٥٤ (دعاء السالك تابع لمشاهداته). ترجمة: الفهرمي.
- (٩١) الفقرة الأخيرة من دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام.
- (٩٢) انظر: الميرزا جواد آقا الملكي التبريزى، رسالة لقاء الله: ٤، تحقيق: السيد أحمد الفهرى.
- (٩٣) إن الحق لا يُحاط به علمًا. وإن نسبة ما تعين لك من الحق، علمًا أو شهودًا، إلى ما لم يتعين لك أو لغيرك نسبة المتناهى إلى غير المتناهى». (انظر: ابن الفناري، مصباح الأئم: ٢٦٤).
- (٩٤) «فناية عرفان العارفين إقراراهم بالعجز والتقصير، وعلمهم برجوع الكل إليه، وهو العليم الكبير». (الملا صدر، الأسفار الأربعية: ١: ٢٤٩).
- (٩٥) الميرزا التبريزى، رسالة لقاء الله: ٥.
- (٩٦) بالطبع لدينا كذلك دليل قرآنى حول عدم إمكان المشاهدة الكاملة لله في الدنيا، كما جاء في سورة الأعراف، الآية ١٤٣: «فَلَمَّا تَجَلَ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَلَّهُ دَكَّاً وَخَرُّ مُوسَى صَعِقًا».
- (٩٧) انظر: الميرزا التبريزى، رسالة لقاء الله: ٤٨.
- (٩٨) يتجلّى الله تعالى في الجنّة ولويه، ثم يقول له: «ولك في كلّ جمعة ذروة». (انظر: العالمة الطباطبائى، طريق العرفان (ترجمة وشرح رسالة الولاية): ٥٦، ترجمة: صادق حسن زادة).
- (٩٩) قال رسول الله صلوات الله عليه وسلم: «للشهيد سبع خصال من الله: ... والسابعة أن ينظر في وجه الله». (وسائل الشيعة: ١٥: ١٦).
- (١٠٠) «أنتظِر إِلَيْهِمْ فِي كُلِّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً، وَأَكْلُمْهُمْ كُلَّمَا نَظَرْتُ إِلَيْهِمْ». (انظر: الميرزا التبريزى، رسالة لقاء الله: ٤٨).
- (١٠١) قال الله تعالى: «... وَعَزَّتِي وَجْلَالِي لَا أُحْجِبُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ، حَتَّى تَدْخُلَ عَلَيَّ أَيْ وَقْتٍ شَهَّدَتْ وَكَذَّلَكَ أَفْعُلُ بِأَجْبَانِي». (انظر: رسالة لقاء الله: ٤٥، تتمة حديث المراج).
- (١٠٢) بحار الأنوار: ٤٥: ٢٠٦، ح ١٢.
- (١٠٣) بحار الأنوار: ٨٧: ١٢٨، ح ١١.
- (١٠٤) نفس المصدر: ٢٢: ٨٣.
- (١٠٥) إمام خميني، چهل حديث: ٤٥٧. وفي النسخة العربية: الأربعون حديثاً: ٤١٢، ترجمة: محمد الغروي.
- (١٠٦) كذلك نلاحظ في المناجاة الشعبانية، والتي تُعدّ من الأدعية العامة والدائمة للأئمة الظاهريين عليهم السلام، طلب معرفة الله من خلال إشراق نوره: «وَالْحَقِّنِي بِنُورِ عَزَّكَ الْأَبِيجَ، فَأَكُونُ لَكَ عَارِفًا، وَعَنْ سَوْكَ مَنْحَرِفًا».
- (١٠٧) من دعاء عرفة.
- (١٠٨) من دعاء عرفة.
- (١٠٩) طبقاً للآلية الشرفية: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِيَنَا لَنَهْبَئَنَّهُمْ سَيِّئَاتِنَا».
- (١١٠) الإمام الخميني، الديوان: ٢٠٤.
- (١١١) فقرة من حديث المراج. (انظر: الكليني، أصول الكافي: ٢: ٢٥٢).
- (١١٢) إمام خميني، چهل حديث: ٤٥٤. وفي النسخة العربية: الأربعون حديثاً: ٤٠٩.
- (١١٣) انظر: مصباح اليزدي، السائرون إلى جبل الحبيب (شرح حديث المراج): ٢٣٦ - ٢٤٦. نحو نصوص معاصرة. السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربیع وصیف ٢١٢٠ م ١٤٢٤ هـ

- بناء الذات: ١٦٠ . ١٧١ .
- (١١٤) إرشاد القلوب: ٢٠٤؛ بحار الأنوار: ٧٧: ٢٨، ح ٦.
- (١١٥) حافظ الشيرازي، الديوان: ٢٩٦.
- (١١٦) سُلْطَنُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «كَيْفَ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ الرَّبِّ؟ قَالَ: مَعْرِفَةُ النَّفْسِ». يقول العالمة الطباطبائي في كتابه النفيس (رسالة الولاية)، والذي يُعد من أهم مؤلفاته؛ بشهادة كبار العلماء: إن أساس منهج الشرعية في تربية الناس هو التأكيد على معرفة الله بشكل حضوري، من خلال معرفة النفس. وهو المنهج الذي يضمن أقرب النتائج وأكملاها. وهناك يتناول العالمة، ببيان بلغ وجماع، كيفية الوصول إلى المعرفة الحقيقية بالله، من خلال سلوك طريق معرفة النفس. وهو الأمر الذي تناوله في مؤلفاته الأخرى، كما تناوله آخرون أيضاً. (انظر: طريق العرفان (ترجمة وشرح رسالة الولاية): ٨١ . ٨٦، ترجمة: صادق حسن زادة).
- (١١٧) بالطبع يمكن في المراحل الأولى لمعرفة النفس الاستفادة من التعاليم الحصولية البرهانية؛ لأجل الإعداد للمعرفة الحضورية وتقويتها.
- (١١٨) انظر: مصباح اليزيدي، نحو بناء الذات: ١٢٩ . ١٣١ .
- (١١٩) ذلك أن دعاء كل عارف ومناجاته تابعإن لإدراكه الحضوري والشهودي. (انظر: الإمام الخميني، شرح دعاء السحر: ٥٤).
- (١٢٠) بحار الأنوار: ٢٢: ٨٣.
- (١٢١) انظر: شرح فصوص الحكم. بشكل أساسي يختص الفصل الأدمي في فصوص الحكم بتبيين الموضع الحقيقي للإنسان في ساحة الوجود.
- (١٢٢) بحار الأنوار: ٢٤: ٢٥٢؛ تأويل الآيات: ١٨٢؛ تفسير العياشي: ٢: ١٩؛ تفسير فرات الكوفي: ١٤٢، في تفسير آية: «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رَجَالٌ يَمْرُغُونَ كُلًاً يَسِمَاهُمْ».
- (١٢٣) رحيم مختوم: ٢: ١٥٥ . ١٥٦، القسم الخامس.
- (١٢٤) لمعة من بلاغة الحسين: ٩٥. وينسب الشهيد مطهرى الرواية المذكورة إلى الإمام الحسين عليه السلام، في كتابه الملحة الحسينية؛ استناداً إلى ما جاء في كتاب: الأنوار البهية؛ نفس المهموم؛ حياة الإمام الحسين عليه السلام؛ ولعة من بلاغة الحسين عليه السلام. (انظر: الملحة الحسينية: ١: ١٥٠). وهذه الرواية وردت في كتاب تحف العقول، نقلأً عن الإمام علي عليه السلام بن الحسين عليه السلام. (انظر: تحف العقول: ٣٩١).
- (١٢٥) العطار النيشابوري، أسرار نامه (صحيفة الأسرار): ٢.
- (١٢٦) نهج البلاغة، الخطبة: ٦٢.
- (١٢٧) القيصري، شرح فصوص الحكم: ٤٦٦ - ٤٦٧، تصحيح: محمد حسن الساعدي.
- (١٢٨) انظر: الإمام الخميني، تعليقة على شرح فصوص الحكم: ١٤٩ .
- (١٢٩) انظر: القيصري، شرح فصوص الحكم: ٤٧٧.
- (١٣٠) آخر فقرة من دعاء عرفة.
- (١٣١) العطار النيشابوري، منطق طير: ٧٢. وهو يرى أن السّمْرُغ هو تمثيل للوجود الحقيقي. وغيره هو ظل له.
- (١٣٢) من الفقرات الأخيرة لدعاء عرفة.
- (١٣٣) الصدق، التوحيد: ٩٠، ح ٣؛ تفسير نور الثقلين: ٥: ٧١١، ح ٦٨؛ بحار الأنوار: ٢: ٢٢٢، ح ٢؛

- موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٦٩.
- (١٢٤) إلهي، علمتُ باختلاف الآثار، وتقلّات الأطوار، أنّ مرادك مني أن تعرّف إلى في كلّ شيء؛ حتى لا أجهلك في شيء.
- (١٢٥) بحار الأنوار: ٤، ٣٠١، ضمن ح: ٢٩؛ موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٢٩.
- (١٢٦) المصدر السابق.
- (١٢٧) في أحد الأيام كان ابن عباس جالساً في المسجد العرام، يخطب في الناس، ويحجب على أسئلتهم، وبين أحکام الدين لهم، حين وقف رجلٌ يدعى نافع بن الأزرق، وقال له: يا بن عباس، أنت تفتّ الناس بخصوص النمل والقمل، ههلاً أخبرتني عن الله الذي أبده، وأخبرتني عنه؟ فسكت ابن عباس، وقد أكّر ما سأله الرجل. وفي هذه الأثناء كان الإمام الحسين عليه السلام جالساً في أحد أركان المسجد، فاقتربت إلى الرجل، وقال له: يا بن الأزرق، هلْ إلى. فقال له الرجل: أنا لم أسألك لكي تجبيبي. وهنا قال له ابن عباس: يا بن الأزرق، هذا الحسين بن عليّ، من أهل بيته النبوة، ومن ورثة العلم والحكمة الإلهية. فاقترب ابن الأزرق من الإمام الحسين عليه السلام. الذي قال له: «... يا بن الأزرق. أصف الله بما وصف به نفسه. وأعرّفه بما عرف به نفسه: لا يدرك بالحواس، ولا يُقاس بالناس، فهو قریبٌ غير ملتصق، ويعيد غير متقصّ، يوحّد ولا يبعض، معروفٌ بالأيات، موصوفٌ بالعلامات، لا إله إلا هو الكبير المتعال». (فرهنگ جامع سخنان إمام حسین عليه السلام (موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام): ٥٩٧ - ٥٩٩).
- (١٢٨) نهج البلاغة، الخطبة ١.
- (١٢٩) انظر: تمهيد القواعد: ٢١، ٩١، ١٧٤.
- (١٤٠) انظر: يزدان بنام، العرفان النظري: ٥٦ . ٥٨، الدفتر الثاني (النكتة الثالثة: التمايز الإحاطي).
- (١٤١) انظر: بداية هذا المكتوب «المعرفة لازم العبودية»: «ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه».
- (١٤٢) انظر: الإمام الخميني، چهل حدیث (الأربعون حدیثاً): ٢٢٤.
- (١٤٣) موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ٥٣٧؛ بحار الأنوار: ٨٤: ١٣١، ح: ٢٤، ٢٥٩.
- (١٤٤) بحار الأنوار: ٢٤: ٤٠٤.
- (١٤٥) إمام خمینی، چهل حدیث: ٤٤٦. وفي النسخة العربية: الأربعون حدیثاً: ٤٠٤.
- (١٤٦) ابن فهد الحلي، عدة الداعي: ٢٩١.

الشعائر الحسينية بين الشرعية والعقلانية

د. الشيخ محمد أمين أحmedi^(*)

١. هوية البحث

في عالم اليوم، الموسوم بالحداثة والعقلانية، تُقيّم أي ظاهرة بشكلٍ أساس من زاوية العقل، بما في ذلك من رؤى وأفكار ومواقف وأعمال؛ فإنْ كانت من الأولى عمِد إلى دراسة صحة بنيتها واستحکامها، بالاستعانة بالشواهد والقرائن. وإنْ كانت من الثانية استند الحكم على عقلانيتها أو عدم عقلانيتها إلى ما يحصل منها من فائدة ونفع، أو إلى ت المناسب ذلك العمل وانسجامه مع القيم الأخلاقية الإنسانية، كحد أقصى.

وعلى أساس ذلك تطرح الشعائر الحسينية مجموعة من التساؤلات، مثل: إلى أي منظومة اعتمادية أو قيمية تستند هذه الشعائر؟ وكيف يمكن تبرير هذه التقييم والمعتقدات؟ وإلى أي مدى تقع تحت دائرة العقل؟ وما هي المنفعة التي تعود منها على الإنسان؟ أو ما هو الضرر الذي تدفعه عنه؟ وهل يعَدّ توقيع الحصول على المنافع المعنوية والدينية - التي يؤمن المعتقدون بهذه الشعائر بإمكان نيلها منها - أمراً معقولاً ومقبولاً بحكم العقل؟ وهل يمكن أساساً أن نعدّ هذه الشعائر أمراً دينياً، لا مجرد سلسلة من الخرافات التي تسجّلها الأوهام والظروف والعوامل النفسية والاجتماعية المختلفة؟ ولتقديم حلول لهذه القضايا، والإجابة عن هذه التساؤلات، نجد لزاماً علينا

(*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية، متخصص في الفلسفة الغربية، له مجموعة من الكتب والمقالات، من أفغانستان.

القيام بما يلي:

أولاً: إلقاء الضوء على حقيقة وماهية هذه الشعائر. وإلى أي منظومة اعتقادية وقيمية تستند في إحياءها؟ وكيف يمكن أن تعدّ من الأمور الدينية؟ وما هو الدور الذي تلعبه ثقافة القيمين على هذه الشعائر، وفتونهم، وأدابهم القومية والوطنية والحضارية، في تبلورها، من حيث الشكل والمضمون؟

ثانياً: كيف وعلى أي أساس يمكن تفسيرها؟

٢. تقرير توصييٌّ تحليليٌّ للشعائر الحسينية —

أ. مراسم وشعائر العزاء —

تحتفل أشكال الشعائر الحسينية التي تقام في أيام مختلفة؛ إحياءً لذكرى سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام، وخصوصاً في الأيام العشرة الأولى من شهر محرم، فهي تعدّ في الواقع أحد ألوان الثقافات الشعبية واسعة الانتشار، ويتم إحياؤها في جو يكثُر فيه البكاء، ومجالس الوعظ والخطابة، وإلقاء المراثي، والإبكاء والبكاء، والنوح، واللطم على الصدور، وقراءة المقتل، وغير ذلك من مظاهر الإحياء. ولهذه المراسم أماكن خاصة تُقام فيها. ولذا أُسّست لها مبانٍ تَشَّمُ بالقداسة، تحمل اسم (الحسينيات)، أو (التكايا). كما صار للأيام العشرة الأولى من شهر محرم الحرام، وأخيرها على وجه الخصوص، شأن متميّز لدى القيمين على هذه المراسم، فأضحت تمثّل الفترة الزمنية الخاصة بإقامة مراسم العزاء. ولهذا فهي تمثّل عنواناً للذكرى، وهي تثير - بما تحمل من إشاراتٍ عن الحادثة الأساسية - الوجدان الديني للمشاركين فيها. وبطبيعة الحال فإن إحياء هذه المراسم يحتاج إلى من يديرها، ويُخْطُّط لها بما يتّسّب مع حجمها، وكثرة المشاركين فيها، وتعقيد رسومها، وتكليفها، ودقة ولطف شعائرها. وقد ظهرت للاضطلاع بهذا الدور تشكيّلات دينية غالباً ما تكون على صورة هيئات، ومخططين، ومنفذين، من خطباء وقراء للمراثي والمسائِب والمواعظ واللطميات. ويتعلّب كلّ عمل من هذه الأعمال مهارة خاصة (وتدربياً)، وفناً (في كيفية القراءة والإلقاء وما شابه...)، وبعد مهنة شبه رسمية، لكنّها مع ذلك تَشَّم

بالقداسة. وبصورة عامة يعمل كلّ هؤلاء في هيئات تشبه في شكلها مؤسسة دينية . اجتماعية. وفي نفس الوقت يدرك الأشخاص المؤمنون وظائفهم الدينية، فيؤمنون تحكاليف هذه الهيئات، من خلال التبرّع بالنذر والهدايا، التي يعودونها عملاً مقدساً من الناحية الدينية، ولهم عليها الأجر والثواب في الدنيا والآخرة.

وعليه فإنّ مكوّنات وعناصر شعائر العزاء هي عبارة عما تحويه من مضامين ومحتويات، والرسوم الشكالية للعزاء (قوالب وأشكال الإحياء)، والأيام والأماكن، والقائمين على تنظيمها والمشاركين فيها.

ويمكن بيان كلّ واحد من هذه العناوين في ما يلى :

١. تشتمل مضامين ومحتويات العزاء على الوعظ والخطابة، والمصيبة (الرثاء، وقراءة المقتل)، ومن الخطبة والشعر التمثيلي، والأدعية والزيارات.

وببدو أنّ الثقل الديني لهذه الشعائر يكمن في ثاباً ومحتويات الكلمات والخطب؛ حيث إنّ ما يقال عادةً في الوعظ والخطابة يتعلق بفضائل الأنمة بِهِمْ وأتباعهم المخلصين، وسيرتهم وتدينهم، وحبّهم للشهادة، وشهادتهم في سبيل حفظ الدين، وبيان أحكام الشريعة، والتعاليم الأخلاقية، والمعتقدات الدينية.

وكذلك تتضمّن قصائد الرثاء والعزاء ذكر فضائل الأنمة المعصومين بِهِمْ، والظلم والمسائب التي لحقت بهم، والتبرّي من أعدائهم.

ولا يفوتنا الالتفات إلى أنّ مضامين الكلمات والخطب التي تُطرح في مراسم العزاء الخاصة بالإمام الحسين بِهِ، وسائر الأنمة المعصومين، ليست بمستوى واحد عند جميع الأفراد والخطباء والمنشدين، من حيث المحتوى والمضمون، بل يخضع الأمر لمجموعة من العوامل، منها: لغة الخطيب والمنشد، وما في حوزته من المعارف والعلوم الدينية والتاريخية، وكذلك طبيعة نظرته والذوق الفني الذي يتميّز به هو ومخاطبواه. ومن هنا فقد تتصف بالضعف والنقسان، أو القوة والانسجام، بل وحتى بالمشروعية وعدم المشروعية (من منظار شرعي). ويزداد هذا البُعد في ذكر المراثي والشعر التمثيلي، الذي يعرض بشكلٍ مسرحي. ويرجع ذلك إلى أنّ واقعة كربلاء ثُرَّأَ من خلال سردٍ يكتنفه . نوعاً ما . جانب من التخيّل، يشتراك فيه الخطيب والمنشد

والسامع على حد سواء، والهدف من وراء ذلك زيادة التأثير في نفس المخاطب، وجعله وسط الجو الروحي والعاطفي المناسب لطبيعة العزاء.

٢. تخضع المراسم الشكلية للعزاء . كما سيأتي . للذوق الفتى ، والقدرة الرمزية ، والبعد الثقافي والحضاري لمختلف الناس المقيمين لهذه المراسم. ولهذا السبب نجد لهذه المراسم صوراً متنوعة ومتعددة.

ويمكن أن نذكر من جملتها: اللطم على الصدور، والضرب بالسلسل، وتمثيل الواقع، وشج الرؤوس (التطبير)، والعبور على النار، وغير ذلك. والمهم في هذا النحو من المراسم أنها تحتوي على جانب شكلي. ولذلك ينبغي التعرض لها بالدراسة والتحليل.

٣. كما أشرنا فإنَّ لعنصر الزمان أثراً في إقامة هذه المراسم؛ حيث تمتاز بعض الأيام بأهمية ومعنى خاصين في إقامة العزاء، وتذكر الأحداث والواقع العظيمة. ومن هنا تكتسب بعض الفترات الزمنية قدسيَّة خاصة. وأهمُّ هذه الأيام على الإطلاق هي الأيام العشرة الأولى من شهر محرم، والأيام العشرة الأخيرة من شهر صفر، والأيام الفاطمية، والليالي الواقعة ما بين التاسع عشر إلى الثالث والعشرين من شهر رمضان، لكنَّ هذه الأيام لا توازي في الأهمية يوم عاشوراء؛ من حيث إنه يوم ذكرى أعظم واقعة دينية تراجيدية لدى الشيعة. إنَّ هذا اليوم لا يمثل لدى الشيعة ذكرى عميقَة الألم ومليئة بالمعانِي والغير فحسب، بل صار لإحياءه من المعاني ما يجعل تلك الحادثة تتكرر مرات ومرات في هذا اليوم من كل عام، ولكانَ عالمُ الخلق بجميع ما فيه يتزلزل لمشهد أحداته.

٤. نظراً لأهمية العزاء، ومراسمه المفعمة بالمشاعر والأحساس، والتي تُعدّ الأساس في إقامتها، فإنَّها تحتاج إلى محلٌّ ومكان تقام فيه. من هنا أسس المؤمنون أماكن خاصة، تسمى بـ «الحسينية»، أو ما شابه. والمهم في هذه الأماكن اكتسابها قداسة خاصة، بحيث يُعدّ تأسيسها عملاً دينياً يثاب عليه في الآخرة.

٥. يكتسب البعض في القيام بهذه المراسم دوراً رسمياً أو غير رسمي؛ وذلك جراء امتلاكهم لمعلومات حول الدين، أو مهارات خاصة. والمهم في هذه المجموعة من

الأفراد أنهم يجتمعون في إطار تشكيل ديني - اجتماعي، بحيث تكتسب مهاراتهم نوعاً من القداسة، وبعد تأمين معيشتهم (والذي يعدّ من لوازم تقسيم العمل، وكسب المهارات، وتنفيذ بعض الأدوار في النواحي الاجتماعية) عملاً مقدسًا، يتمّ عن طريق الأموال الشرعية.

إنّ جميع مكونات العزاء تتركّز، في الواقع، حول أصلٍ واحدٍ، وهو إظهار الفم والحزن، والبكاء والإبكاء، في المصيبة العظمى التي ألمت بالإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه. ويمكن أن نتخذ من ذلك عنواناً أساسياً للعزاء.

بـ التحليل التوصيفي للعزاء

والمراد من التحليل التوصيفي لمراسم عزاء الإمام الحسين عليه السلام هو دراسة الأساس الاعتقادي والقيمي الذي تبني عليه هذه المراسم، بما تشمله من مقدمات ولوازم (أماكن ومنفذين)؟ وما هي نسبتها إلى الدين؟ وكيف تُعدّ جزءاً من ساحته المقدسة؟ لا شكّ أنّ إقامة هذه المراسم، في نظر عامة المشاركين في العزاء، والمساعدة على إقامتها، يُعدّ من الشعائر الدينية والأمور العبادية، وهم يتقرّبون إلى الله تعالى بذلك. ويستند هذا الاعتقاد إلى الإيمان بمقام الإمامة ومنزلة أهل بيت رسول الله ص عند الله، وخصوصاً الإمام الحسين عليه السلام؛ حيث يعتقد الشيعة أنّ لأنّة الهدى عليه السلام من مقام القرب من الله ما يجعلهم الوسطاء إليه، والشفعاء الحقيقيين عنده، والقادرين بإذنه على إمداد الناس بما يوصلهم إلى تحقيق مآربهم المعنوية والدينوية. وعلى هذا المنوال فهم يعتقدون أنّ قادة الدين - وهم رسول الله والأئمة المعصومون - قد أكدّوا على إقامة العزاء والبكاء والنحيب على مصيبة سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام. وأنّهم وعدوا في مقابل ذلك بالثواب الجزييل والأجر العظيم.

وكما تبيّن من تقريرنا التوصيفي حول شعائر عزاء الإمام الحسين فإنّ البعد الأبرز فيها هو البُعد الثقافي والتاريخي. فلم تتحدّث الروايات المعتبرة حول تعين شكل خاصّ لإقامة العزاء، إلاّ أنّ همّها الأكبر هو الإشارة إلى فضيلة البكاء، والإبكاء، والتابكي، والحزن، وقراءة المراثي على مصيبة سيد الشهداء، وإلى ما يوجبه ذلك من

الأجر والثواب الأخرويّين^(١). وقد أفتى فقهاء الشيعة؛ بناءً على هذه الروايات، بفضيلة واستحباب العزاء، ولم يعيّنوا له شكلاً خاصاً^(٢).

وأبرز أشكال العزاء، والذي وردت الإشارة إليه في الأخبار المأثورة، هو قراءة الرثاء^(٣). ولم تكن الإشارة إلى هذا الشكل في الروايات لخصوصية له في العزاء من وجهة نظر الدين، بل نظراً إلى عادة الناس في العزاء في ذلك الزمان؛ حيث كان أكثر المسلمين آنذاك من العرب، وقد جرت العادة عندهم على إنشاء الرثاء، نثراً وشرياً، عند فقد الأعزاء. وبهذا يمكن تفسير بعض التوصيات الواردة في بعض الروايات عن الأئمة^(٤) بخصوص هذا النوع من أشكال العزاء، إذا ما ثبت صدورها^(٥).

وقد خرجت مراسيم العزاء إلى حيز الوجود بشكالها الرسمي وواسع النطاق في القرون الأخيرة، وعلى الأخص في عصر سلاطين الشيعة من آل بويه^(٦)، واتخذت المراسيم أشكالاً متعددة بنحو تدريجي، سرعان ما انتشر في إيران إبان العهدين الصفووي والشاهاري^(٧).

وفي الحقيقة ترجع الأشكال المختلفة للعزاء بشكل رئيس إلى العوامل الثقافية والتاريخية. ولهذا السبب فإن العديد منها صار موضوع سجالٍ من حيث الجواز والحرمة من الناحية الشرعية. فعلى سبيل المثال: أعلن الشيخ النائيني، في فتواه التي خاطب بها أهل البصرة ونواحيها، أن المسيرات والمواكب التي تتطرق في الأرقاف والطرق بجماهير المعزين هي عملٌ جائز، بل يعد راجحاً شرعاً (وقد أكد بالطبع على حرمة التزيين والبهرجة). وكذلك في ما يتعلق باللطم على الصدور، حتى وإن أدى إلى احمرار الجلد أو اسوداده، والضرب بالسلاسل وإن أفضى إلى خروج الدم، وشجّ الرأس (التطبير) إن لم يوجب الضرر، وتجسيد الواقعه بشكلي تمثيلي، والضرب على الطبول، حيث عد جميع ذلك من الأمور الجائزة، وأصدر فتوى بذلك^(٨). وفي المقابل أفتى فقهاء آخرون بعدم جواز بعض أشكال العزاء، ومن جملتها: التطبير^(٩).

وبناءً على ذلك يمكن أن نستخلص من هذا البحث نتيجة مفادها أنَّ أصل العزاء - أي إظهار الغمَّ والحزن والبكاء والعويل على الإمام الحسين^(١٠) - بدون تحديد طريقة خاصة له هو في حد ذاته من الأمور المطلوبة في الشريعة. ومن هنا فإنَّ أشكال

العزاء وطرقه المختلفة منشؤها ذوق الناس وثقافتهم. والسؤال الآن هو: كيف استقرت هذه الشعائر . والتي من جملة سماتها الخاصة مكان العزاء وسائر أشكاله ولوازمه... داخل الإطار المقدس للدين؟ وكيف ينشأ لدى المشاركين والقيّمين على العزاء شعور ديني جراء إقامتهم لمراسمه؟ وكيف يمكن الدفاع عن معقولة هذه الأعمال، وعن معقولة توقع سلسلة من الآثار الدنيوية والمعنوية والأخروية عليها؟

وتحتاج هذه الأسئلة في الحقيقة إلى بيان حقيقة العزاء. لذا كان لا بد من تقديم نظرية بمقاديرها الجواب عن هذه الأسئلة من وجهة نظر فلسفية. وهذا هو موضوع المحور التالي من هذا المقال.

٣. بيان وتفسير حقيقة الشعائر الحسينية —

يبدو أن لدى مفكري الشيعة قراعتين اثنين لثورة عاشوراء ، والشعائر التي تقام في ذكرها.

أما القراءة الأولى فلا تبالي كثيراً بالتحليل العقلاني للواقعة، والنتائج الناجمة عن شعائر العزاء . وهي ترى أنه من غير المقدور للإنسان العادي أن ينال الحكمة من وراء أصل الواقعه.

بينما تتعرّض القراءة الثانية للتخليل العقلاني لأصل الواقعه، ونتائج مراسم العزاء، على مختلف الأصعدة الدينية والسياسية والدنوية.

وإضافة إلى وجهة نظر كاتب هذه المقالة في تحليل ونقد هاتين القراعتين، فهو يعتقد بأن أصل واقعة كربلاء؛ باعتبارها انعكاساً لأمر قدسي، تتضمّن رؤيتين اثنين: إحداهما: عقلانية؛ والأخرى: فوق عقلانية. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير كيفية ظهور «الأمر القدسي» في إطار الشعائر والمراسم ذات الطابع الثقافي.

٤. القراءة التقليدية لواقعة كربلاء، والشعائر الحسينية —

ينظر إلى عاشوراء . حسب هذه القراءة . كحادثة كان الإمام الحسين عليه السلام يعلم بوقوعها^(٤). ومن هنا فهم يرون في تبريرها أن أحداث شهادة الإمام وأصحابه ووقوع أهل

بيته في الأسر كانت هدفاً في حد ذاتها، وأمراً له موضوعيته^(١٠). وقد كانت هذه النظرة سبباً في ظهور نحو من التعامل مع هذه الواقعة الدموية وأسر أهل البيت عليهم السلام، بشكل يلائم ما يقع وراء دائرة التحليل العقلي، وما لا تطاله يد الإدراك.

ولا بد من الالتفات إلى أنَّ اتجاه التحليل العقلاني للواقع والحوادث هو اتجاه جديد. فلم يكن في الفكر التقليدي اهتمامًّا بهذا النوع من التحليل للظواهر، وخاصة إذا كانت على صلة بساحة الدين المقدسة. ومن هنا فلا يمكن الادعاء بأنَّ التقليديين كانوا يفتقدون القدرة على فهم وتحليل هذه الثورة. فهم - على سبيل المثال - يرون إمكان إدراك سرّ امتناع الإمام عن بيعة يزيد، والعمل على إقامة فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضوء المعايير الشرعية^(١١)، ولكن مع ذلك تبقى هذه الثورة غير قابلة لأن يقتفي أثرها الآخرون، فهي - بحسبهم - لا تقتضي الحكم بوجوب السعي في ساحة الأمر بالمعروف . والذى من جملته: تشكيل الحكومة الإلهية . وكذلك النهي عن المنكر إلى حدّ بذل الروح والمال؛ حيث يحتملون أن يكون مثل ثورة الإمام الحسين بعض الخصوصيات المانعة عن تعميمها^(١٢).

وهكذا، وبينما ينفس أسلوب التقليد من شأن تحليل أصل الواقع، فإنَّ التقليديين لا يتعرضون كذلك إلى التحليل العقلي لشعائر العزاء، وإلى بيان موقعها ووظيفتها، وينصب اهتمامهم فقط على أنَّ إقامة العزاء على مظلومية سيد الشهداء هي أمر عبادي؛ استناداً إلى الأخبار الواردة. والمؤمنون مطالبون بأن يُظهروا علامات الحزن والأسى والبكاء والنحيب بأيّ نحو ممكن، بشرط عدم ارتكاب المحرمات^(١٣).

وعليه فإنَّ كلَّ الموارد التي ينطبق عليها العنوان الكلّي لهذا النحو من شعائر العزاء سيشملها الحكم باستحباب إقامة العزاء. وفي هذا النوع من التعاطي لا نلاحظ جهداً يبذل من أجل الرؤية العقلانية للأدوار والوظائف التي تؤديها هذه الشعائر، وكذلك من أجل جعلها ظاهرةً مفهومة لدى الناس.

ويبدو؛ من خلال هذا النوع من التعاطي، أنَّ إقامة العزاء على سيد الشهداء له موضوعية وأهمية في حد ذاته، ولا ينظر إليه بنحو الطريقة. لذا فهو لا يقدم جواباً واضحاً لمن يبحث عن عقلانية عمل ما بالنظر إلى فوائده وثماره؛ إذ ما هو الأثر الديني

لنفس البكاء والنحيب؟! وما الحكمة الكامنة وراء ذلك؟!
نعم، للمدافعين عن هذه النظرية أن يجيبوا بأنّ هذا النحو من إقامة العزاء يُعدّ
عبادةً، ويهيئ أسباب القرب من الله سبحانه وتعالى.

٢.٣ القراءة الجديدة لواقعة كربلاء، وللشعائر الحسينية

يلاحظ أنّ الشيخ المفيد والسيد المرتضى . والذين هما من علماء الشيعة
المتقدمين . لا يؤكدان بصورة واضحة ، في عرضهم دراستهم لواقعة عاشوراء ، على
قضية العلم المسبق للإمام باستشهاده بعد خروجه ، وأنه عليه السلام توجه إلى كربلاء
والكوفة مجرد نيل الشهادة . وهما يقدمان تحليلًا لسير الواقع يظهر منه أن الإمام
تحرّك باتجاه الكوفة طبق علمه العادي ، فاقصدًا إجابة دعوة أهلها لتولّي زمام أمور
المسلمين ، وأنه كان مطمئنًا لنجاحه في ذلك ^(١٤) .

إذا كان هذا النحو من النظر والتحليل هو الملاك فستصبح عاشوراء واقعة
عادية قابلة لفهم . ومن ناحية أخرى سعى الكثيرون في الفترة الأخيرة إلى تحليل هذه
الواقعة على أساس الأهداف الدينية والسياسية والاجتماعية الملموسة ، والتي هي في
متناول فهم الجميع ^(١٥) . فنظراً لما يتسم به هذا العصر من عقلانية سعي العديد من
المفكّرين المسلمين . الذين كانوا يبحثون عن تكوين مدرسة ملهمة تسعى نحو
الإصلاح الاجتماعي المستند إلى الأصول الإسلامية . إلى تحليل حادثة عاشوراء على
ضوء الأهداف المتقدمة . هذا مع أنَّ الكثيرين منهم - بمن فيهم الشهيد مطهري . كانوا
يعتقدون بعلم الإمام السابق بشهادته . ومن هنا فإنَّهم لم يكونوا ينظرون إليها كواقعة
فريدة لا تقبل الاقتداء ، بل كانوا يعودونها منتمية إلى تيار عام ، وقاعدة كلية ،
وتكييف شامل ، لا بدّ على أساسه من المقاومة والصمود حتى آخر رمق؛ في سبيل
إعلاء كلمة الحق . ولهذا السبب فقد تم التأكيد فيها قبل كلّ شيء على ضرورة
معرفة الدافع الكامن وراء ثورة الإمام الحسين عليه السلام ، والذي يمكن للجميع استيعابه ،
والاقتداء به ، حسب هذه القراءة . كما تم في هذا الإطار التعرُّض لنقد النظرة
التقليدية بشكل عام ، والخطباء الذين أودعوا هدف الإمام الحسين عليه السلام في وادي

السيان بشكلٍ خاصٍ^(١٦).

وأماماً في ما يخص طبيعة هدف الإمام الحسين^{عليه السلام} من نهضته فليس بين أيدينا فهم كامل الانسجام؛ حيث يصر البعض بشكلٍ كبير على أنَّه^{عليه السلام} كان يسعى نحو إقامة حكومة إسلامية^(١٧). غير أنَّ هذا لا يتلاءم أبداً مع علمه السابق بشهادته. ومن هنا فقد عد بعضهم نفس الشهادة هدفاً من وراء نهضته^{عليه السلام}، وفسرُوا ذلك بأنَّ الشهادة التي تقع في سبيل هدف رفيع قضيَّة عادلة هي في حد ذاتها هدف له موضوعيته. والشهادة في سبيل المبادئ السامية وترجيحها على الحياة تحت نير الظلم هي هدفٌ يمكن للجميع اتباعه، والانضواء تحته^(١٨). وعليه تُعد الشهادة في حد ذاتها بمثابة مبدأ يمكن التأسى به على مستوى اجتماعي؛ للجهاد في سبيل الوصول إلى أهداف اجتماعية. وتكون هذه النظرة متميزة من هذه الناحية عن النظرة التقليدية، التي تعتقد بدورها بتوفر الشهادة على نحو من أنحاء الموضوعية أيضاً.

وأمام النظرية الثالثة فقد استخدمت في تحليلها لهذه الحادثة مجموعة من الأهداف القابلة للفهم، من قبيل: الامتناع عن مبادعة حكومة يزيد . والتي تُعد في الحقيقة بمثابة كفاح سلبي : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ حب الشهادة؛ وما يماثل ذلك...^(١٩).

وبصورة عامَّة تقدُّم لنا هذه النظرية تفسيراً عقلانياً عن الواقع، ممكِّن الفهم، ويتَكَبَّر على مجموعة من الأهداف الشرعية والعلقانية ذات طابع ديني وسياسي واجتماعي. وتستند إلى هذا التفسير محاولاتٌ تسعى إلى تقديم رؤية معقولة ومفهومية لمختلف مظاهر العزاء^(٢٠).

ويُصرُّ بعض التجدديين . فوق كلِّ شيء . على مسألة فهم نهضة الإمام وأهدافها التعليمية. ويرؤون أنَّ انشغال الناس بإقامة مختلف مراسيم العزاء يُفضي إلى عدم إدراك أهداف الإمام الحسين^{عليه السلام} وتعاليمه. غير أنَّ عدَّة آخرون فنَّدوا هذه النظرية^(٢١)، واعتقدوا بتوفر العزاء . الذي يقبلون بجنبته العبادية . على بعض المظاهر الإيجابية ، والتي باستطاعتنا أن نلخصها في ما يلي :

١. إقامة العزاء هي العنصر العاطفي في ارتباط الناس بالإمام الحسين^{عليه السلام}

وأهدافه.

٢. ينبع عن إقامة العزاء تجمع ديني ثوري، لا يُوجب تثبيت إيمان الناس بالإسلام والتشيع فحسب، بل يؤدي كذلك إلى الرفع من مستوىه؛ وبذلك سيتحقق الإسلام مصوناً.

٣. لإقامة العزاء أساس تنظيمي بسيط، لكنها تشتمل على نطاق ديني واسع، يمكننا الاستفادة منه في سبيل إحداث ثورة دينية وشعبية ضدّ الظلم والطغيان.

٤. من شأن إقامة العزاء أن تؤدي إلى انتقال ثقافة الشهادة من جيل إلى آخر في الوسط الشيعي، أو سيكون بإمكانها التوفّر على مثل هذه الوظيفة إذا ما كانت مصحوبة بالتعرف على الأهداف الكامنة من وراء نهضة الإمام الحسين عليه السلام وتضحيته. وكما لا يخفى فإنه ليس بمقدورنا عدّ هاتين القراءتين (التقليدية والتجددية) منفصلتين تمام الانفصال، بل هما في الحقيقة بمثابة رأسين لتيار فكري واحد؛ حيث يتم في إحداهما (القراءة الأولى) التعرُّض بنحو أقل لدراسة الجانب العقلاني، الذي يمكن أن يفهم من واقعة عاشوراء، بينما يتم التأكيد في الأخرى (القراءة الثانية) على جوانبها السياسية والاجتماعية، دون الاعتناء بجانبها فوق العقلاني. وإذا ما تمت الإشارة فيها إلى بعض جوانبها العرفانية فقد سعى إلى تقديم تفسير قابل للفهم، لا أثر فيه لعنصر من العناصر الغامضة والمحيرة.

وفي ما يخصّ مظاهر العزاء يمكن القول: إنّها تحظى بالتأييد الشرعي في كلت القراءتين، ما دامت تُعدّ من مصاديق إقامة العزاء.

وأمّا التساؤل حول كيفية اكتسابها - في ذاتها، وفي أعين مقيميها - صبغة وحياة دينيين (معنوين)، مع ما يطغى عليها من صبغة ثقافية وتاريخية؟ وحول كيفية غرسها لذلك الإحساس الخاص الذي يتسم بالقداسة فيهم، مما يجعلهم يشعرون أنّهم يحيون في حقل الجاذبية المقدّسة للإمام الحسين عليه السلام؟ فالجواب عن ذلك هو الوجه المميز للاتجاه الثالث عن الاتجاهين السابقين. علينا الآن أن نرى كيف أجاب هذا الاتجاه عن ذلك؟

٣٠٢. الاتجاه التأويلي: الدين، المقدس، وحادثة عاشوراء

جاء في القرآن الكريم: «سُرِّهُمْ آيَاتُنَا [آيات الله وعلاماته] في الآفاق [أي في السماء والأرض، الحجر، الخشب، النجوم وفي كلّ شيء] وفي أنفسهم [والتي يمكننا أن نعدّ منها الظواهر والحالات الذهنية، والمواقف، والشعائر، والأفعال الإنسانية]» (فصلٌ: ٥٣).

وفي هذا التجلي يتضح للإنسان المعنى الحقيقي والباطني للآيات القرآنية . والذى يُطلق عليه بحسب الاصطلاح القرآني اسم «التأويل» .. وبه تتحد قوّة الإنسان العاقلة مع قوّة الباطنة، فيدرك وجوده الخاص كآية من آيات الله تعالى، ويتجلى له عالم الوجود، وتتجسد له الظواهر الطبيعية . كما ورد في القرآن الكريم . على أنها آيات إلهية.

لا ريب أنه لو أردنا أن نبحث عن النموذج الكامل لهذا التجلي في «الآفاق» و«الأنفس» لعثينا عليه في روح «النبي ﷺ وأوليائه الحصيقين»، الذين يُعدون بمثابة روح العالم كله . وفي هذا المجال يعتبر الإمام الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ بحق من المصاديق البارزة لتجلي الأمر الإلهي، وبعبارة أخرى: لتجلي الأمر المقدس؛ حيث يمثل ، وفقاً للروايات المأثورة، روح العالم، وتمثل حادثة عاشوراء التي عاشها أكبر آثاره الوجودية ، وأدومها خلوداً، كما أنها تعدّ في حد ذاتها منشأً ومقدمةً لسلسلة حيوية وفعالة من التجارب وال الحالات القدسية والمعنوية، وكذلك لظهور بعض الشعائر المقدسة وسط الشيعة . كيف لا؟ وهي التي ينعتها بعض المفسّرين بمصداق «الذبح العظيم».

لكن قبل ذلك يُطرح علينا تساؤل مفاده: كيف يمكن أن نعدّ الشعائر الحسينية ومراسم إقامة عزاء الإمام الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ نوعاً من أنواع التجليات الإلهية في «الأنفس»؟ وجواباً عن ذلك . واستناداً إلى الارتباط الحيوي بين الوجdan الشيعي، الذي هو جزء من الجاذبية القدسية للإمام الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبين هذه الشعائر . يمكن الادعاء بأنّ هذه الشعائر ظهرت من خلال هذا الوجدان الحيّ، وأنّها تلعب دوراً خلاقاً، وتهض بعبء تعديل هذا الوجدان . ولكن رغم ذلك، إذا أردنا تحليل هذه المسألة . ذات الجنور القرآنية . بشكل مفصل وواضح فيمكن أن نفيد من التحليلات التي قدّمتها

بعض الباحثين الدينيين، الذين انصبّت دراساتهم على تحليل طبيعة الأمر القدسي، وطريقة إعادة إنتاجه في قالب شعائر ومناسك دينية^(٢٢).

وبحسب الظاهرياتيين (الفينومينولوجيين) يحتوي الدين - الذي هو من جنس «الأمر القدسي» - على جانبين اثنين: أحدهما: عقلاني؛ والآخر: فوق عقلاني^(٢٣). فهناك العديد من التعاليم الدينية نستطيع إدراكتها وفهمها وتحليلها بواسطة العقل، بل حتى تعريفها وتفسيرها، وذلك بالاستعانة بمجموعة من الصفات والمفاهيم. وفي الحقيقة فإنّ هذا الجانب من الدين هو ذو طبيعة عقلانية، أي إنّه لا يعلو على فهم الإنسان وإدراكته، ولذلك يتم الاعتقاد به، ويمكن الوصول إليه، وإن أمكن أن يختلف تفسير هذه السلسلة من العقائد عن التفسير الاعتقادي المتبّع في العلوم الدقيقة وأمثالها. وقد بحث فلاسفة الدين مفصلاً في تفسير الاعتقاد بالتعاليم الدينية ومعقوليتها. وفي الواقع لو أفرغنا الدين من بعده المعرفي والعقلاني، الذي يمنحك تصورات مفهومية، ويجعل منه موضوعاً للاعتقاد، فسنكون قد هبّطنا به إلى مستوى الشعور المحسّن، والأسماء الفارغة، التي لا تعدو كونها مجموعةً من الصور المبهمة.

لكن، ومع ذلك، من الخطأ أن نعتقد بأنّ في مقدورنا إدراك الدين وتصوره تصوّراً مفهومياً في جميع أبعاده . بما فيها الذات الإلهية . تصوّراً جامعاً مانعاً، ضمن إطار مجموعة من المفاهيم المأنوسة لدى العقل. وكمثال على ذلك: تدلّ القضية القائلة: «لا يُمكننا تحديد الله بالصفات والمفاهيم التي نعته بها» على أنّه تعالى موجودٌ فوق العقل، وأنّ جميع النظم المفاهيمية المتبعة لفهمه وإدراكته بشكلٍ كامل هي ناقصة وفاقدة، ومع هذا يلزم أن يكون له تواجدٌ على مستوى بواطن عقولنا وإدراكتنا؛ بمعنى أنّه لا ينبغي عده منفصلاً تماماً عن عقل الإنسان وإدراكته، وإنّما استطعنا أن نقول عنه أيّ شيء . وبينما على ذلك فسيتحول العرفان والتجربة الدينية إلى أمورٍ تأبى البيان، ولا يُمكن شرحها أو تصويرها عبر المفاهيم.

وبحسب بعض الظاهرياتيين، نظير: «رودلف أوتو»، يمثل هذا البعد من الدين الجهة القدسية منه، والتي تتوقف عليها حياته^(٢٤). وهو أمرٌ فوق نطاق العقل (وليس مضاداً له، ولا مناقضاً)، وفي الوقت نفسه له نحوٌ من أنحاء الحضور على مستوى

الباطن، وذلك في مرحلة سابقة ومتقدمة على جميع الإدراكات العقلية والتجارب المعنوية.

ولتفسير واقعة عاشوراء بالاستعانة بـ «الأمر القدسي»، وكيفية إعادة إنتاجه في قالب شعائي ومراسمي، نحتاج في البداية إلى تعريفه بشكل دقيق، وكذلك إلى بيان كيفية توقف حياة الدين عليه. كما ينبغي توضيح كيفية بيان هذه الأمور والمنهجية المتبعة في ذلك.

ما هو الأمر القدسي؟

من أجل بيان حقيقة الأمر القدسي سننبع إلى تقديم تقرير مختصر حول نظرية اثنين من أبرز الظاهريات:

١. كما سبقت الإشارة يرى «أوتو» أنَّ للأمر القدسي بعدين: أحدهما: عقلاني؛ والآخر: ما فوق عقلاني. والجانب الأهم والأكثر إحكاماً هو ما فوق العقلاني؛ حيث توقف عليه حياة الدين. وبهذا البعد يُعدَّ الأمر القدسي أمراً «مغايراً تماماً»، يابِّى عن التعرِّف، ويخرج عن المجال الإدراكي والتصرُّفي والمفهومي للإنسان، ولا يُمْكِن فهمه أو الإشارة إليه إلَّا من خلال تعاليم وأشكال رمزية. ومن هنا فإِنَّه يُعتبر أمراً مُحِيرًا وغامضاً، بحيث تعرض للإنسان عند مواجهته لهذه الحالة (أي الحقيقة القدسية) تجربة وشعور خاصان، لا يُمْكِن الاستعاضة عنهما بأيَّ حالة أو شعور آخرين. وفي هذه الصورة يشعر بالعظمة المهيبة القاهرة التي يتَّصف بها ذلك الأمر المكتف بالأسرار؛ فمن جهة أولى يبعث فيه ذلك الجلال والعظمة الإحساس بالخلوقية والارتكان المطلق؛ ومن جهة أخرى يتجلّى فيه المقدس في أوج العظمة والسيطرة والتعالي بكلِّ ما للكلمة من معنى^(٢٥).

ويحسب هذا الرأي فإنَّ وظيفة تلك التوصيفات الكنائية والتمثيلية . التي تشير إلى الحقيقة القدسية بشكلٍ رمزي . تكمن في إعانة الآخرين على تكرار تجربة الأمر القدس، والمساعدة في إعادة تشكيل الظروف التي تفضي إلى تبلور هذه التجربة. وتتميز مجموع الشعائر والمراسم الدينية بامتلاكها مثل هذا المضمون

الوظيفي^(٢٦).

والإشكال الذي يواجهه تفسير «أوتو» للأمر القدس هو أنه إذا ما خرجنـا شيئاً ما - على حد زعمـه - عن دائرة الخصائص المعرفـية، التي لا يمكن أن تتعلق بها معرفـة الإنسان أبداً، فكيف يتـسنى لنا أن نستخلص الحقائق والتعاليم الدينـية من الأمر القدس؟! وإذا ما رـمنا وصفـه من خلال الاستعـانة بالتمثـيل فإنـ مثل هذا التوصـيف مستلزمـ في نفسه للـكون على معرفـة . ولو بـسيرة . بهذا الأمر القدسـيـ، ولـذا كان بمقدورـ الإنسان أنـ يعرفـ أيـ الأوصـاف مناسبـة لـتلك التجـربـة والـحـقـيقـة الـقدـسيـة^(٢٧) .

ومع التـسلـيم بهذا الإشكـال على تـفسـير «أوتو» للأمر القدسـيـ . والـذـي يـبـدو أنهـ واردـ فـعلاًـ . فهو يـدلـ على ضـرـورة إـدـراكـ الإنسـانـ بنـحوـ منـ الأـنـحـاءـ لـلـحـقـيقـةـ الـقدـسيـةـ، لـكـنـناـ لاـ نـسـطـطـيعـ فيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ أنـ نـفـيـ عـنـهاـ الـبـعـدـ ماـ فـوقـ العـقـلـانيـ، الذـيـ يـسـتعـصـيـ عـلـىـ العـقـلـ تـحلـيلـهـ وـفـهـمـهـ.

٢. وفيـ سـبـيلـ تـمـيمـ نـظـريـةـ «أوـتوـ» يـلـجـأـ «ميرـسيـاـ إـلـيـادـ» بـدورـهـ إـلـىـ تـقـسـيمـ الأـشـيـاءـ إـلـىـ: مـقـدـسـةـ؛ وـغـيرـ مـقـدـسـةـ (مدـسـسـةـ)^(٢٨) .

ويرـتـبطـ المـقـدـسـ . حـسـبـ اـعـتقـادـهـ . بـمـجـالـ ماـ فـوقـ الطـبـيـعـةـ، وـيـنـظـرـ إـلـيـهـ عـادـةـ كـأـمـرـ خـارـقـ لـلـعـادـةـ، خـطـيرـ، أـبـديـ، قـادـرـ، قـاهـرـ، وـمـفـعـمـ بـالـقـوـةـ، بـحـيثـ يـشـعـرـ إـلـيـانـ عـنـ مـواـجـهـتـهـ بـأـنـهـ قدـ اـتـصـلـ بـشـيءـ مـرـتـبـطـ بـعـالـمـ آـخـرـ، وـمـخـتـلـفـ تـامـاـًـ عـنـ وـاقـعـيـاتـ الـحـيـاةـ؛ بـيـنـماـ يـتـعـلـقـ المـدـسـسـ . وـالـذـيـ لاـ يـمـتـلـكـ مـثـلـ هـذـهـ الصـفـاتـ . عـادـةـ بـمـفـرـدـاتـ الـحـيـاةـ الـيـوـمـيـةـ وـضـرـورـيـاتـهـ وـشـوـاغـلـهـ^(٢٩) .

كيف يتـسـنىـ لـنـاـ تـفـسـيرـ المـدـسـ؟ـ

يرـىـ «أوـتوـ» أنـ الـحـقـيقـةـ الـقـدـسـيـةـ؛ حـيـثـ كـانـتـ تـصـعـبـ عـلـىـ الفـهـمـ المـنـطـقـيـ وـالـتـصـوـرـيـ، فإـنـهاـ تـأـبـيـ كـذـلـكـ عـنـ النـقـلـ وـالـاـنـتـقالـ، وـيـنـحـصـرـ إـمـكـانـهـاـ فيـ الـانـبعـاثـ وـالـوـجـودـ وـالـظـهـورـ. ويـتـحـقـقـ ظـهـورـ الـحـقـيقـةـ الـقـدـسـيـةـ فيـ الـتـجـربـةـ الـإـنـسـانـيـةـ منـ وجـهـةـ نـظرـ «أوـتوـ» منـ خـلالـ صـورـتـينـ: تـجـلـيـ الـأـولـيـ فيـ الـوـحـيـ الـبـاطـنـيـ منـ قـبـلـ رـوـحـ الـقـدـسـ؛ وـالـثـانـيـةـ فيـ نـوـعـ مـنـ أـنـوـاعـ الـوـحـيـ الـخـارـجيـ.

والمراد من الوحي الخارجي هو الآيات والعلامات التي تُجلّى قدسيّة الله^(٣٠). وقد تكون هذه الآيات عبارة عن حوادث تأبى عن التفسير بحسب قوانين الطبيعة^(٣١)؛ كما ربما تكون أشخاصاً يمتلكون أسلوباً في الحياة يدفعنا إلى أن نعثر بدورنا. عن طريق الشهود والإحساس. على قدرة تُجلّى وحضور الألوهية^(٣٢)؛ وقد تكون أيضاً مجموعة من الشعائر والمراسم الدينية. سواءً كانت مناسك شرعية أو كانت من وضع البشر. تُتيح للأخرين تكرار تجربة الأمر القدس^(٣٣). وبصورة عامّة فإنّ من شأن هذه الآيات والعلامات . بحسب «أوتو». أن تُتيح للناس الوصول إلى حالة وإحساس معنويين، قد يختلفا شدّةً وضعاً، وأنْ تُمكّنُهم من تجربة الحقيقة القدسية، والإحساس بها ، ولو بمستوى ضعيف.

ويقدم «ميرسيا إلياد» إجاباتٍ واضحة عن تلك التساؤلات، التي تتمحور حول كيفية تفسير الأمر المقدس؟ وكيف يتستّر إعادة إنتاجه بأشكال متعدّدة؟ وكيف يمكن بذلك أن تحوز بعض الأماكن والأشخاص والأشياء و... بعدها قدسيّاً؟ وما هو الدور الذي يلعبه الدين في هذا المجال؟

وفي اعتقاده فإنّ جميع الأشياء: الزمان، المكان، الإنسان، الحيوان، الحجر، والخشب، تمتلك القدرة على أن تكشف من ذاتها . في اللحظة المناسبة وعلى إثر تجربة دينية ورؤيا ومكاشفة . عن علامة تُعدّ - بحسب نظرية شخصٍ ما أو فهم مجموعة من الأشخاص . بمثابة تجلٌ للأمر القدس، وأية على الله الدائم الأزلي وخلق جميع الأشياء . لكن ما إن يتحقق الأمر القدس حتى تتشكّل تبعاً لذلك مجموعة من الأمور والأفعال المقدسة، بحيث تصير جميع الأشياء المرتبطة به متميّزة بهذه القدسية. وأمام المهمة المناطة بالدين فتكمّن في «تهيئة ظروف الاتصال بالأمر القدسيّ وتتميّتها»^(٣٤).

إذاً علينا . والحال هذه . أن نرى كيف يمكننا بيان وتفسير حادثة عاشوراء، ومراسيم العزاء المرتبطة بها، من خلال فكرة الأمر القدسيّ، والتوضيحات التي ذكرناها.

العلامات الحاكية عن تُجلّى الأمر القدسيّ في حادثة عاشوراء—

تعتبر عاشوراء واقعةً فريدة من نوعها، وغامضةً من عدّة جهات. ولهذا بإمكاننا

أن نعدّها آية واضحة من آيات تجلّي الأمر القدسي. كما أنها تعدّ تجربة من تجاربه؛ فقد كان كلام الإمام كله مشحوناً بذكر الله، تشهد على ذلك الحالات النفسية والمعنوية التي كان يعيشها هو وأصحابه. وأماماً من ناحية السلوك والماوقف فإننا نلحظ في هذه الحادثة تجلّياً لأكثر الأفعال أخلاقيّةً ومعنىّةً؛ حيث يقوم عليه السلام في سبيل نيل رضوان الله تعالى بترجيح شهادة شبه جماعيّة، وأسر أهل بيته، مع ما يفرضه ذلك من شدائٍ ومصاعب من حيث الحياة الأخلاقيّة، التي تُعدّ بنحوٍ من الأنجاء - تأييداً للظلم والعدوان.

وقد خيّبت تجربة هذه الواقعة كأمر قدسيٍّ في الماضي والحاضر؛ حيث تشير العديد من الروايات إلى ظهور بعض الآيات غير الطبيعية في السماء والأرض، تحكى عن تأثيرهما بها^(٢٥)، بالإضافة إلى حكاية بعض الروايات عن طرفة تغييرات خارقة للعادة على السماء والأرض، وتأثير الطبيعة في يوم عاشوراء بعد انقضاء سنوات عديدة على شهادته عليه السلام^(٢٦). وبغضّ النظر عن صحة هذه الروايات أو سُنّتها فإنّها تحكى عن اعتقاد وتجربة بعض المؤمنين، الذين تعاملوا مع حادثة عاشوراء كأمر قدسيٍّ، وعاشوا تجربتها بهذا الشكل.

وتوجد بين أيدينا العديد من القضايا حول أصحابه عليه السلام، التي تؤيد حضور هذه التجربة بينهم. ومن باب المثال: في نفس الوقت الذي كان فيه زهير بن القين متأكّداً من استشهاد الإمام عليه السلام فقد تغيّر حاله ومساره إلى درجة أنه غادر الحزب الأموي، وانفصل عن أهله وأولاده، والتحق بالإمام عليه السلام، ليصمد ويستميت حتى آخر رمق. وعلى ضوء بعض الروايات المنشورة، وإثر حوار مفعّم بالوفاء والإخلاص، فقد تمّ رفع الحجب عن أعين أصحاب الإمام، ورأوا مواضعهم في الجنة^(٢٧). وتمثل هذه الموارد نماذج حيّة على هذه التجربة.

وكما ذكرنا سابقاً فإنّ الأمر القدسي يحتوي على وجهين: الأول: عقلاني؛ والآخر: ما فوق عقلاني. ويمكّننا أن نشاهد نوعاً ما هذين الوجهين في حادثة عاشوراء أيضاً؛ إذ تكتف الأسرار هذه الظاهرة من عدة جهات. فمن باب المثال: تحكى لنا بعض الأخبار عن أنّ الإمام عليه السلام كان مطلعاً على استشهاده في هذا السفر، وأنّ هذه

الحادثة كانت معلومة عند الأنبياء ونبي الإسلام وأهل بيته عليه السلام بشكل مسبق، كما أن الإمام عزم على الرحيل بقصد الشهادة. وفي نفس الوقت الذي كان يعلم فيه بحصول هذه المسألة فقد حمل معه أهله أيضاً، وقد رأى في المنام الرسول الكريم يقول له: شاء الله أن يراك قتيلاً^(٢٨).

وتشكل مثل هذه النماذج العناصر ما فوق العقلانية لحادثة عاشوراء. ويدو أن هذا البعد فيها هو المنبع والمنشأ الأساس لتجلي الحيرة، وتحقق حالة قدسية ومعنىَّة، وقد أدى بنفسه إلى المحافظة على هذه الحادثة حيَّة ومفعمة بالحياة الدينية.

ليس باستطاعتنا أن ننظر إلى أبعاد هذه الواقعة بحذايفها على أنها فوق فهم الإنسان وإدراكه؛ إذ إنها لا تستعصي بأجمعها على الفهم والتحليل في إطار الشريعة، وذلك من قبيل: فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ الامتناع عن مبادعة الحكومة الفاسدة؛ ومن قبيل: بعض الأهداف نظير: المطالبة بالعدل؛ وحتى إقامة الحكومة المعنية والإلهية . الإسلامية. فمن هذه الجهة تُعد عاشوراء حادثة ملهمة وجديرة بالتأسي على مستوى العمل السياسي والاجتماعي والديني. وعليه يكون هذا البعد من واقعة عاشوراء قابلاً للفهم بالنسبة لنا، وغير معارض لبعدها ما فوق العقلاني. لكن، وكما ذكرنا سابقاً، فإن الاعتماد على البعد العقلاني لهذه الحادثة - الذي يكون في متناول إدراكتنا . فحسب لن يمكننا من تفسير الحياة الدينية المفعمة بالحرارة والشوق التي تشتمل عليها؛ إذ إن الواقعة التي تُعد من الناحية العقلية ضرورية لسد الاحتياجات الدينية والاجتماعية والدينية قد تلقي الترحيب الواسع ما دام ذلك الشعور بالحاجة موجوداً، لكنه سيكون ترحيباً محدوداً ومؤقتاً، لا ثابتًا ودائماً.

عند الاتكاء على هذا النوع من التفسير لعاشوراء ومسألة الأمر القدسى سيسهل علينا الجواب عن التساؤل الذي يقول: كيف وعلى أي أساس يمكننا عد مراسم العزاء دينية وقدسية؟ وكيف يمكن للمؤمنين أن يعيشوا تجربتها بهذا الشكل؟ وما هي وظيفتهم في ذلك؟

فهذه المراسم تعين المؤمنين الذين يشاركون فيها على تكرار تجربة الأمر القدسى التي عاشها المؤمنون في كربلاء، وبالتالي نستطيع أن تدرك جيداً معنى

كلام «إلياد» حول هذه الشعائر، والشبكة الواسعة من المقدسات المرتبطة بها: «ما إن يتحقق الأمر القدسي حتى تتشكل تبعاً له مجموعة من الأمور والأفعال القدسية، بحيث تصير جميع الأشياء المرتبطة به ممتدةً بهذه القدسية». ويشير هذه النقطة بشكلٍ واضح إلى كيفية ظهور شبكة واسعة من المراسم والأمور المرتبطة بها - والتي مصدرها عاشوراء .. وكيفية استمدادها للقدسية منها. ويسعى المؤمنون عن طريق إقامة هذه المراسم إلى أن تكرر بالنسبة لهم تجربة الأمر القدسي في أبهى حالاتها، فتُصبح عملية التأثير والتعلم . تبعاً لتكرار تلك التجربة، والمشاركة فيها . مُتأحة في الجانبين: العقلاني؛ والاجتماعي.

ـ كيف يمكننا نقد وإصلاح مراسيم العزاء؟ وما هي الأسس المعتمدة في ذلك؟

كما بيّنا سابقاً تمتلك مراسيم العزاء، والشبكة الواسعة من المظاهر التي تحيط بهذا المفهوم . من الناحية الشكلية .. جانباً ثقافياً وتاريخياً، أوجده مقيمو العزاء، بحسب أدواتهم وسليقتهم الفنية والثقافية والحضارية. ولهذا السبب، وفي نفس الوقت الذي تتموضع فيه هذه الشعائر في دائرة الأمر القدسي، فإنها تقبل الأخذ والرد، وتحتل القدرة على الإصلاح والنقد. ومن هنا نرى أنّ الفقهاء والمصلحين الدينيين تعرّضوا لنقد هذه المراسم؛ فقد أبدى الفقهاء ترددّهم في تجويز بعض أشكال مراسيم العزاء، وعدّوها من مصاديق الفعل الحرام. ومن باب المثال: يُعدّ بنظر البعض كلّ من: التطبير، تمثيل المراثي، استعمال الطبل والناي، في مراسيم العزاء من هذا القبيل. وبشكل عام فإنّ نقل الأخبار المكذوبة، والحطّ من شأن الإسلام، والإضرار بالنفس أو الغير، واستعمال الآلات المحرّمة، هي عناوين تنطبق . بحسب بعض الفقهاء . على بعض صور وأشكال مراسيم العزاء؛ ولهذا فإنّهم يُشكّلون عليها من الناحية الشرعية.

وبين «المحدث النوري» . وهو من المفكّرين التقليديين . في كتاب (اللؤلؤ والمرجان) بالتفصيل كيف أنّ مجموعة من المحرّمات، وعلى رأسها الكذب، والرياء والسمعة، قد تسّللت بين الخطباء المنبريين وقراء العزاء، وإلى مجالس العزاء . وقد

سعى للإشارة إلى ضرورة تطهير هذه المجالس والمراسم من هذه الآفات؛ وذلك في سبيل المحافظة على درجة الإخلاص والأصالة التي تتمثّل بهما واقعة عاشوراء، كما أكدّ على أنّ قراءة العزاء لن تكون عبادة إلّا إذا اعتمدت على الصدق والأخلاق^(٣٩).

ويعدّ المصلحون الدينيون هذه المراسم قابلة للنقد؛ من ناحية أنها معرّضة لخطر الخلط بينها وبين الخرافات. والظاهر أنّ تركيز الاهتمام على هذه المراسم قد أدى إلى ظهور نوع من الشكليّة المتطرفة، بالنحو الذي تبدّلت معه هذه المراسم إلى هدف وغاية، وغابت عن الأذهان أهدافها، التي هي في متناول الفهم. وفي الحقيقة فقد انمحت صورة وجهها العقلاني^(٤٠).

وبالالتفات إلى ما سبق يمكن نقد مراسيم العزاء وإصلاحها؛ اعتماداً على ثلاثة

أسس:

١. على أساس الشرع، بأنّ لا ينجرّ أيّ من مراسيم العزاء إلى فعل الحرام. ويعدّ الرياء والسمعة والكذب من هذا القبيل.
٢. على أساس العقل، من جهة أن لا يكون مضمون الكلام فيها مخالفًا للمعرفة الإنسانية العقلانية. ونحن نعلم بأنّ ما فوق العقلاني لا يعني اللاعقلانية. وبعض المبالغات - نظير: الادعاء بأنّ يوم عاشوراء استغرق سبعين ساعة، وأنّ الشمس توقفت عن الحركة؛ وذلك من أجل تفسير كيفية وقوع كلّ تلك الحوادث وذلك القتل الكثيف في يوم واحد - هي من هذا القبيل.

٣. على أساس الرغبة في إشاعر الحسّ الجمالي لدى الناس العاديين؛ فصورة المراسم التي تكون مصحوبة بالصوت والحركة ستكون جذابة ومؤثرة في الحالة التي تؤدي فيها إلى إشاعر عواطف الإنسان وحسّه الجمالي، وليس فقط حينما لا تتسبّب في المسّ بذلك. ومن هذه الناحية ستكون المسيرات والحلقات المنضبطة لمواكب العزاء - التي يُقام فيها اللطم على الصدور، والضرب بالسلاسل، وقراءة الرثاء بصوت رخيم - مبرّرة، لكن بشرط مراعاة الشرطين السابقين، وإلا فإنّها ستفقد جماليتها. وبالنظر الدقيق إلى هذا الأمر لم يُفت بعض الفقهاء بجواز التطهير؛ وذلك لأنّه سيُمهّد الأرضية للاستهانة بالإسلام والتّشيع، والحطّ من قدرهما في أنظار

الآخرين

وفي الحقيقة بإمكاننا أن نضيف ملائكة رابعاً، مفاده أن الشعائر والمراسم الدينية تبني في أساسها على مجموعة من التعاليم المرتبطة بالصدق والكذب، والتي تُشكّل البُعد العقلاني للأديان. ولهذا فإن من شروط التبرير العقلي للشعائر عقلانية هذه التعاليم. وعليه لو اعتمد الدين في جوهره وأساسه على اعتقادات فاسدة وغير متعلقة فلن تستطيع الشعائر المرتبطة به أن توفر على جنبة عقلانية، رغم أنها قد تفضي إلى بروز حالة وتجربة دينية.

ويمكّنا القول بالفصل والتمييز بين مراسم العزاء وبين الآداب والمراسم المرتبطة بالأديان الأخرى؛ اعتماداً على هذه الملائكت الأربع المقدمة.

المفهوم

- (١) نقل الشيخ عباس القمي أربعين حديثاً، بسنّ متصل، في كتاب (نفس المهموم)، في باب فضيلة وثواب البكاء على الإمام الحسين عليه السلام. (انظر: الميرزا أبو الحسن الشعراوي، دمع السجوم، ترجمة نفس المهموم: ١٢ - ٢٧؛ بحار الأنوار ٤٤: ٢٧٨ - ٢٩٦).
- (٢) انظر: علي رباني خلخالي، عزاداري أذ ديدگاه مرجعیت شیعه (العزاء من وجهة نظر المرجعية الشیعیة).
- (٣) الشيخ عباس القمي، نفس المهموم، ترجمة: أبو الحسن الشعراوي، تحت عنوان دمع السجوم: ٢٥٩ وما بعدها.
- (٤) بحار الأنوار ٤٤: ٢٨٧.
- (٥) الشيخ عباس القمي، نفس المهموم: ٢٧٦ - ٢٧٧؛ وانظر: دائرة المعارف تشیع (دائرة معارف التشیع) ٤: ٤٤٢.
- (٦) دائرة المعارف تشیع (دائرة معارف التشیع) ٤: ٢٤٢ - ٢٤٤، تحت مفردة: تعزية.
- (٧) انظر: علي رباني خلخالي، عزاداري أذ ديدگاه مرجعیت شیعه (العزاء من وجهة نظر المرجعية الشیعیة).
- (٨) انظر: جواد محدثي، فرهنگ عاشوراء (ثقافه عاشوراء): ٣٧٨ - ٣٨٨.
- (٩) هذه القراءة توجد في العديد من الكتب التي تعكس النظرة الرائجة لدى الشيعة. (انظر: ابن طاووس، الملهوف على قتل الطهوف؛ صافي الكلبايكاني، الحسين عليه السلام، الشهيد البصیر.

- (١٠) صافي الگلابیگانی، الحسین^ع، الشهید البصیر وقائد نجاة الإسلام: ٣٤.
- (١١) المصدر نفسه.
- (١٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢١: ٣٧٢.
- (١٣) انظر: العزاء من وجهة نظر المرجعية الشيعية.
- (١٤) الشريف المرتضى، تنزية الأنبياء: ٢٢٧ - ٢٣٠ . وانظر: بحار الأنوار: ٤٢: ٢٥٧ - ٢٨٥ .
- (١٥) في هذاخصوص يمكن تقديم كتاب الشهيد الخالد، تأليف: نعمة الله صالح النجف آبادي، كمثال.
- (١٦) مرتضى مطهري، حماسه حسيني (الملحمة الحسينية) : ٢: ٧٥ .
- (١٧) الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي، شهيد جاوید (الشهيد الخالد): ٢٩٢ .
- (١٨) علي شريعتي، مجموعة الآثار: ١٩: ١٨٩ ، ٣٦١ . ٣٦٢ .
- (١٩) مرتضى مطهري، مجموعة الآثار: ١٧: ١٢٨ ، ١٩٥ . ٢١٢ .
- (٢٠) المصدر السابق: ١١٠ - ١١٤ .
- (٢١) راجع: جواد محدثي، فرهنگ عاشوراء (ثقافة عاشوراء): ٢٢٨ - ٢٤٠ .
- (٢٢) تُعد الاستفادة المحدودة من التحليلات التي قدّمتها هذه المجموعة من الباحثين في القضايا الدينية مفيدة عند التعرض لبيان المسألة المبحوث عنها؛ وذلك للأسباب التالية:
١. على فرض أننا لم نتمكن من اعتبار نظريةِهم في مجال «الأمر القدس» تقدّم تفسيراً كاملاً لكيفية ظهور الأديان، غير أنها - وكما سيأتي معنا في هذه المقالة - تستطيع مساعدتنا في بيان وجلاء المسألة المبحوث عنها، وذلك بالقدر الذي لا يكون القبول بها موضعًا للتأمل والنقاش، بالنسبة لنا على الأقل، نحن الذين نمتلك رؤية دينية.
 ٢. لقد بلغ الإمام الحسين^ع وحادثة عاشوراء حدّاً من العظمة إلى درجة أنه لا يمكننا أن نحصر أي تحليل يتعرّض لهما في قالب مفاهيمي، ونظام لغوي وفكري وعاطفي معين. مقدم من طرف أتباعه^ع، بل ينبغي الإفادة في سبيل فهمهما من كل كلام وفكر حصيف، وبذلك تصير الثقافة المتبنّة عن الدراسات العاشورائية أكثر غنىً.
 ٣. المصطفى على وعي بأنَّ وضع فرضية عامة وشاملة في نطاق الدراسات الدينية الظاهراتية (الفينومينولوجية)، ومقارنتها بالشعائر والمناسك الشيعية المرتبطة بإقامة العزاء، من شأنها أن تسلط الضوء - من حيث المحتوى - على جهات الاختلاف بين هذه الشعائر والمناسك، وبين المناسك والشعائر المرتبطة ببقية الأديان والمذاهب. وللتخلص من هذا المحذور فقد تعرّضنا في الفصل الأخير من هذا المقالة، تحت عنوان «كيف يمكننا نقد وإصلاح مراسم العزاء؟ وما هي الأسس المعتمدة في ذلك؟»، لذكر أربعة معايير، يستطيع كل واحد منها في الواقع أن يُجلّى لنا . بنحو من الأنحاء . الجهات التي تختلف فيها هذه الشعائر عن المناسك والشعائر في المذاهب والأديان الأخرى.
 ٤. (٢٣) رودلف أوتو، مفهوم أمر قدسي (مفهوم الأمر القدس): ٤٢ - ٢٨ . ترجمة: الدكتور همایون همتی. أقول: تجد الإشارة إلى أنه صدرت للدكتور رضوان السيد ترجمة لهذا الكتاب إلى اللغة

العربية تحت عنوان «فكرة القدسي»، لكننا التزمنا بالمحافظة على الترجمة التي اختارها المؤلف لعنوان الكتاب. وقد ارتئينا أن ننوه إلى هذا الأمر؛ لكي لا يحصل إرباك لدى القارئ عند الرجوع للترجمة العربية [المترجم].

(٤٤) مفهوم أمر قدسي (مفهوم الأمر القدسي): ٤١ - ٤٢.

(٤٥) راجع: مجموعة من المؤلفين، خاستگاه دین، جستارهای در کلام جدید (منشأ الدين، دراسات حول علم الكلام الجديد): ٢٢٥، إعداد: أبي الفضل محمودي.

(٤٦) المصدر السابق: ٢٣٦.

(٤٧) مايك بترسون وآخرون، عقل واعتقاد دینی (العقل والاعتقاد الديني): ٤٣، ترجمة: أحمد النراقي وإبراهيم سلطاني.

(٤٨) «المقدس» هو التعبير الذي اختاره عبد الهادي عباس عند ترجمته لكلمة The profane، التي تعني ما يُقابل المقدس. راجع: ميرسيا إلياد، المقدس والمقدس، ترجمة: المحامي عبد الهادي عباس. [المترجم].

(٤٩) راجع: خاستگاه دین، جستارهای در کلام جدید: ٢٣٩.

(٥٠) مفهوم الأمر القدسي: ٢٤٦.

(٥١) المصدر السابق: ٢٦٧.

(٥٢) المصدر السابق: ٢٨٤ - ٢٨٦.

(٥٣) خاستگاه دین، جستارهای در کلام جدید: ٢٢٦.

(٥٤) المصدر السابق: ٢٢٩ - ٢٤٠.

(٥٥) الشيخ عباس القمي، نفس المهموم، ترجمة: أبو الحسن الشعراوي: ١٩٥، ٢٧٩، ٢٨٧.

(٥٦) الشيخ عباس القمي، منتهي الآمال: ١: ٩٢٧ - ٩٢٨، تحقيق: صادق حسن زادة.

(٥٧) المصدر السابق: ١١٧ - ١١٦، ٩٠.

(٥٨) جمع هذه الروايات مؤلف كتاب الشهيد الوعي. (راجع: لطف الله الصافي، حسين عليه السلام، شهيد آگاه ورهبر نجات بخش إسلام (حسين عليه السلام، الشهيد الوعي والقائد المنفذ للإسلام): ٥٦ - ٧٢).

(٥٩) المحدث النوري، اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر، الفصلان الأول والثاني.

(٦٠) راجع: جواد محدثي، فرهنگ عاشوراء (ثقافة عاشوراء): ١١٣ - ١١٦.

الرؤى الفقهية والحقوقية لثورة الإمام الحسين عليه السلام

د. الشيخ مصطفى مير أحمد زاده (*)

ثورة الإمام الحسين عليه السلام واقعة يمكن تحليلها —

تساعد الدراسة الفقهية الحقوقية لثورة الإمام الحسين عليه السلام في فهم هذه الحركة على أساس القواعد والموازين المعتمدة في الحقوق الإسلامية. ومن هذا المنطلق يجب الالتفات إلى أن انتخاب بعض وجهات النظر في تبرير هذه الثورة سيسلّم الطريق على أي نوع من أنواع الاستدلال، ويدخل الإنسان إلى وادي التبعّد المحسّن، والذي يخلو من الإجابة عن أي سؤال، أو تقديم حل لأي إشكالية. كما لا يقدم نماذج قابلة لأن تكرّر أو تتجدد. وهو لا يشكّل خطراً على الطالب، ولكنه طريق للهروب من المسؤولية، ومن عشرات الأسئلة المهمة والأساسية، التي تشير العواطف والأحاسيس، ولكن في المقابل لا يمكنها أن تقدم صورة واضحة.

وصحيحة أننا عندما ننظر إلى المعصوم نجد كائناً يمتلك عالماً ثبوتاً واسعاً ذا قيمة رفيعة، وهذا ما تمثله الأوجه التي تسلط الضوء عليها الزيارة الجامعية الكبيرة، في حديثها عن مقام الإمام ودوره في الواقع ونفس الأمر. والإدراك الحقيقي لذلك المقام بالنسبة إلى الإنسان العادي أمر غير ممكّن⁽¹⁾، ولم يكن الخواص ليجدوا سبيلاً إلى عالمهم الساطع إلا من كلماتهم أنفسهم عن مقاماتهم. ومع ذلك فإننا نتبع أئمّة وقادة يمتازون بكونهم «أسوة» أيضاً. ولو لا هذه الميزة فيهم سيكون عالمهم مغايراً لعالمنا؛ كونه رفيعاً جداً وبعيد المثال. ولذا فإنّ كلامهم في ذلك يعدّ قليلاً، وما من مورد تحدّثوا فيه عن شيء من ذلك إلا لما وجدوا عند السامع من استعدادٍ لتأقّيه، ثم كانوا

(*) أستاذ الحقوق في جامعة المفید، له مجموعة من المؤلفات.

يأمرونه بالكتمان.

إنّ معنى حجية قول المقصوم و فعله و سكوته هو نفس إمكانية التأسي به والاتّباع له.

ومن هذا المنطلق إذا درسنا سيرة المقصوم كظاهرة غير بشرية سنكون قد أسلطناها عن الحجية. لذا يمكننا أن نقدم من خلال الرؤية الإثباتية عند دراستنا للإمام الحسين عليه السلام صورة لإنسان عظيم وكامل، يمكنه أن يمثل أسوة وقدوة للآخرين ^(٢).

وانطلاقاً من ذلك فما من وقت نظر فيه إلى هذه الثورة نظرة تحليلية وبشرية، قابلة لأن يقتدي بها، إلا وقد واجهتها ردات فعل عنيفة، أمّا حينما كانت تتحذّص صبغة قدسيّة فقد كانت تتمتع بحماية ظلمة التاريخ، ما دامت لا تشكّل خطراً على أيّ منهم.

وفي هذا الإطار يقول حميد عنایت: ...وأمّا التصوير الأمثل له على أنه قدّيس يستلذ بشوقه لتحمل الظلم من أجل معبوده، ويستشهد في سبيله، فإنه ينقض أيّ شكل من أشكال الاستفادة من الفاجعة في سبيل التحرير على أعمال المواجهة والنضال السياسي.

ويمكن أن ندرك مدى انتفعالية هذا التصوير، وعدم ضرره من المنظار السياسي، من خلال ازدهار تمثيليات الواقع؛ بتشجيع الحكام وأصحاب السلطة المالية والسياسية. وقد استخدمت في زمان كلّ من الصفوين والقاجاريين كوسيلة لاحكام سلطتهم على عامّة الشعب. وفي أوج هذه المظاهر وعصرها الذهبي لم يكن مستبدّ، كناصر الدين شاه، ليرى أيّ تضاد بين أساليب حكومته الظالمه وبين توفير أدق التسهيلات لإقامة شعائر العزاء ^(٣).

وهكذا فإن طبيعة الجوّ السياسي، وبعده الفقهاء وعلماء الشيعة عن مراكز القوّة بشكل مباشر طوال عدة قرون، وظهور الحركة الأخبارية، إضافة إلى عوامل الأخرى، كل ذلك يمكن أن يكون هو السبب في اتخاذ هذه الحركة العظيمة شكلاً آخر خلال مرحلة تاريخية ممتدة، فكانت عنوانين الكتب التي تحذّث عن

واقعة عاشراء على النحو التالي: مفتاح البكاء، طوفان البكاء، محيط البكاء، مثير الأحزان، اللهو، ومئات العناوين الأخرى والجديدة، والتي لها فيمتها ضمن موقعها الخاص.

وإنْ كان لا بدَّ أن نجعل من هذه الثورة نموذجاً موثقاً على مدى التاريخ فينبغي، إضافةً إلى إجابتنا عن الأسئلة العديدة المثارة حولها، أن ندرسها على أساس الموازين الفقهية والحقوقية التي نرتضيها، وأن نبذل ما في وسعنا من البحث والاستدلال في هذا المجال.

ومن المؤسف أنَّ علماء الشيعة قلماً درسوا هذه الحادثة على ضوء الموازين الفقهية. وفي الموارد القليلة التي طرحاها المبحث الفقهي لها فإنَّهم نسبوا القضية إلى الأسرار الإلهية، وعدم علم الإنسان بكيفيتها.

ولصاحب الجوادر في هذا المجال كلامٌ يستحقُ التأمل، وقد أورده في باب الجهاد، ضمن بحث «الهدنة وجوازها وعدم جوازها». فهو بعد أن يعدَّ هذه الثورة من الأسرار الإلهية، ومن جهة أخرى يعتبر أنَّ عدم مصالحة الإمام هو بسبب انحصر طريقه في ذلك، يقول: على أنه له . أي لإمام الحسين (عليه السلام). تكليفٌ خاصٌّ، قد قدم عليه، وبادر إلى إجابته، ومعصومٌ من الخطأ لا يُعرض على فعله، ولا قوله، فلا يقاس عليه منْ كان تكليفيه ظاهر الأدلة، والأخذ بعمومها وإطلاقها، مرجحاً بينها بالمرجحات الظنية^(٤).

هناك نقاط في كلام هذا الفقيه الشهير تستحقُ الدراسة:

أولاً: ثورة الإمام الحسين (عليه السلام) هي ذات أسرار إلهية.

ثانياً: كان لديه تكليفٌ خاصٌّ عمل بموجبه.

فهو معصومٌ عن الخطأ، ولا يمكن لأيّ شخص أن يعرض على فعله، أو حتى أن يقوم بما يماثله.

وصحيح أنَّ صاحب الجوادر قد طرح هذا الكلام في مجال الهدنة وجوازها وعدم جوازها فحسب، ولكن إذا تمَّ تعليم ملاك صاحب الجوادر هذا فليس فقط لا يمكن القيام بأيّ عمل في بحثاً حول «مسألة الخروج والتطبيق الفقهي لها»، بل

ستبقى المسألة مسكتة عنها حتى في مستويات أدنى من ذلك. وكذلك إذا درسنا هذه الثورة على أساس نظرية صاحب اللهو فـإن مسألة الخروج ستواجه مشكلة أيضاً؛ فهو يعتقد أنَّ الحسين عليه السلام كان عالماً بما انتهت حاله إليه، وكان تكليفه ما اعتمد عليه^(٥).

وطبقاً لهذه النظرية فإنَّ مسألة الخروج ستكون مدعاة للجدل؛ بمعنى أنَّ الخروج بقصد القتل لا حاجة فيه إلى جميع ضوابط ومعايير الخروج، كالمشورة، والعدة، وغيرها، مما سيأتي في الأبحاث التالية. ومن جهة أخرى ستكون هذه الثورة ملائكةً فقط عندما يكون هناك أفرادٌ يريدون أن يُقتلوا.

ولسنا هنا في مقام استقصاء ومناقشة هذا القول، ودراسة لوازمه. ويمكن لهذه النظرية - بعيداً عن تصوُّر ونظرة الإمام نفسه - أن تكون في الظاهر تأولت الخروج، وهذا خروج يقتدى به، ومطابق للموازين إلى حدٍ ما. لكنَّ حيث إنَّ أساسها هي من جهة روايات، مثل: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكُ قَتِيلًا»^(٦)، ومن جهة أخرى رسالة سماوية موقعة، أحضرها جرائيل للنبي محمد صلوات الله عليه، فإنَّ المسألة تصبح غير بشرية، وما ورائيتها بشكلٍ مطلق. وقد كان في هذه الرسالة ختم خاصٌ بكلِّ إمام، عندما يفتحه يدرك تكليفه الإلهي.

ويعتقد أصحاب هذا القول أنَّ الإمام الحسين عليه السلام عندما فتح الختم الخاص به رأه مكتوباً فيه: أنَّ قاتل فاقتلت وثقل، واخرج بأقوام للشهادة، لا شهادة لهم إلا معك^(٧).

وعلى أساس هذه النظرية فإنَّ تحليل ثورة الإمام الحسين عليه السلام في الواقع هو بحثٌ في الأسباب والعلل التي لا يعلمها إلا الله. وليس لدينا سوى الحدس والتتخمين كي يمكننا الحصول على تحليل يتَّصف بالحججية. ومن هنا فعل الأفراد أن ينتظروا الإلهام الإلهي. وهذا الكلام في الحقيقة هو عين كلام صاحب الجواهر، رغم اختلاف بيانيهما.

وكذلك فإنَّ قلنا كلام صاحب كتاب «هفت ساله» (السنوات السبع) فستنتهي مسألة الخروج من أساسها؛ لأنَّ هذه الحركة كانت للدفاع عن النفس. فهو

يؤكد أنّ خروج الإمام الحسين (عليه السلام) من المدينة إلى مكّة، ومنها إلى العراق، كان للدفاع عن النفس، وليس خروجاً ثورياً، وليس حرباً مع الأعداء، ولا لتشكيل حكومة^(٤).

وينقل في مكان آخر عن قول الشيعة: لم يقم الإمام الحسين بثورة، ولا كان يهدف إلى الجهاد^(٥).

ومن الجدير بالذكر أنتا، وبتحليل أكثر دقة لخروج الإمام الحسين (عليه السلام)، ودراستنا للمراحل المختلفة لثورته، سنشير في قسم منها إلى أنّ خروجه من المدينة كان من أجل الدفاع عن النفس، أمّا خروجه من مكّة فقد كان للدفاع عن النفس، وللثورة.

إنّ خروج الإمام الحسين (عليه السلام) من المدينة، وإقامته الطويلة في مكّة، بعنوانه شخصاً مخالفًا للحكومة، كان قد تراافق مع تهيئة الآخرين، والإعلان عن المخالفه، وتحصيل النصرة من مختلف فئات الناس أيضاً. ويلاحظ هذا النحو من التعامل طوال فترة مسيره من مكّة إلى كربلاء؛ لأنّه قد تعرّض في كلّ فرصة مناسبة، وعند لقائه بمختلف الأفراد، إلى شرح موافقه، وإلى إيقاظ المسلمين. غير أنه لا يمكن أن يستفاد من سلوك الإمام (عليه السلام) هذا أنّ هدفه هو فقط وفقط إيقاظ فئات الناس، وأنّ ليس لديه هدف آخر، كما يرى السيد مرتضى العسكري، وهو يعتقد أنّ الإمام الحسين (عليه السلام) لم يُرد تشكيل حكومة في الكوفة، فإنه لو تمكّن من السلطة لما أمكنه أن يحيي الإسلام، ولما أمكنه أن يلغى لعن والده، الذي أشاعه معاوية، وكان مرغماً أن يبقى لعن والده، إضافة إلى البدع الأخرى. ولذا لم يكن الإمام (عليه السلام) يُريد أن يمسك بزمام السلطة، وإنّما دعا الناس إلى الثورة المسلحة ضدّ حكومة يزيد؛ لتغيير الوضع الراهن^(٦).

وطبقاً لهذا الرأي فإنّ دور الإمام هو إيجاد الأرضية لخروج، الأمر الذي يحتاج بحثاً فقهياً يختلف عن البحث الفقهي لأصل مسألة الخروج. و يبدو أنّ الموضوع مدار البحث يمكن أن يطرح فقط على أساس النظرية التي تقول: إنّ الإمام الحسين (عليه السلام) امتنع عن مبايعة يزيد؛ بسبب عدم شرعية يزيد، وأنّه توجّه من المدينة نحو مكّة؛

بسبب فقدان الأمان. وعندما رأى رسائل أهل الكوفة المبايعة له، وتعاضدهم، أرسل مسلماً ليتحقق في الأمر. وانتلق نحوهم بعد أن استلم جواب مسلم الإيجابي، وإعلامه باستعداد أهل الكوفة. وقد ذكر الشيخ المفيد هذا المسير بشكلٍ مفصل في كتاب (الإرشاد)^(١).

ولا يخفى أنّ هناك منْ حاول الجمع بين الرأيين الآخرين بنحوٍ من الأنحاء؛ فقالوا: إنَّ الإمام^{عليه السلام} كان يريد أن يشكّل حكومة على أساس الموازين الإسلامية، رغم علمه بأنَّه سيستشهد، ولن يتمكّن من تحقيق هذا الهدف. يقول الإمام الخميني في هذا المجال: لقد أرسل^{عليه السلام} مسلماً ليدعو الناس إلى البيعة، حتّى يشكّل حكومة إسلامية، ويطيح بالحكومة الفاسدة^(٢).

كما يكتب في مكانٍ آخر: لقد علمَ سيد الشهداء^{عليه السلام} الجميع ما ينبغي فعله في مقابل الظلم، وفي مقابل الجور، وكذلك في مقابل أنظمة الحكم. فرغم أنَّه كان يعلم منذ البداية أنَّ هذا النهج الذي يسلكه هو نهج يجب أن يضحي فيه بجميع أصحابه وعائلته، وأن يقدِّم هؤلاء الأعزاء على الإسلام من أجل الإسلام، ولكنه كان يعرف عاقبة ذلك أيضاً^(٣).

وعلى أساس هذه النظرية يمكن أن نكمل بحثنا هذا، فنقيس ثورة الإمام^{عليه السلام} على ضوء المعايير الفقهية، رغم أنَّ القضية كانت مجالاً للبحث والنقاش من وجهة نظر كلامية^(٤).

ونعني بـ«الثورة» إقادام فريق مسلح أو غير مسلح على الإطاحة بالحكومة. وإذا كانت الحكومة شرعية تسمى هذه الحركة بـ«البغى». وقد تطرق البعض للحديث عنها في بحث البغاء من كتاب الجهاد. أمّا إذا كانت الحكومة غير شرعية فيطلق على هذه الحركة اسم «الثورة». وكما ذكرنا فإنَّ كتب الشيعة الفقهية قليلاً ما بحثت عن ذلك، وأمّا المصادر الفقهية لأهل السنة فقد تناولته تحت عناوين، كـ«الخروج»، «الخروج المسلح»، «الثورة»، «الثورة المسلحة»، «النهوض»، «الملحمة»، «قتال الظلمة»، «القيام على الحكام»، و«السيف»^(٥).

نشوء حكومة يزيد و موقف الإمام

سنحاول في هذا القسم القيام بدراسة مختصرة حول شرعية حكومة يزيد، وذلك على ضوء قواعد انعقاد الإمامة والقيادة في فقه العامة والخاصة. يرى فقهاء الإمامية بالإجماع أنّ انعقاد إمامية الأئمة الاثني عشر عليهم السلام مبتنية على النصّ، وذات حجّة شرعية، وليس عندهم بحث واختلاف في ذلك. أمّا ما وقع مجالاً للبحث فهو قيادة الأمة في زمان غيبة الإمام المعصوم عليه السلام، وهل أنّ ولية الفقيه الجامع للشراطط هي بالتصيب أم بانتخاب الناس؟

أشار معظم الفقهاء إلى التنصيب العام لولية الفقهاء من جانب المعصومين^(١٦)، واعتبروا ذلك هو الطريق الوحيد لها. ولكنّ هناك منْ كان له رأيُّ في انتخاب الفقيه الجامع للشراطط، وهم يعتقدون أنّ التنصيب العام للفقهاء في مقام الإثبات متوقف على صحته في مقام الثبوت، وحينئذٍ أوردووا بعض الإشكالات على ولية الفقهاء في مقام الثبوت^(١٧). وفي المقابل أورد البعض الآخر إشكالات على هذه النظرية، وجعلوا حجّة الانتخاب موضع تساؤل^(١٨).

وعلى أيّ حال فما هو مهمٌ بالنسبة لموضوعنا هذا هو أنّه مع تحقق إجماع الإمامية على وجود المعصوم عليه السلام . الحسين بن علي عليه السلام ، والنصوص المتعدّدة على إمامته، فليس لحكومة يزيد شرعية بأيّ وجه من الوجوه، سواءً اعتقدنا بضرورة ذكر الإمام عليه السلام باسمه تفصيلاً، بنحو لا يمكن معه لأيّ إنسان آخر أن يكون له شبهة في صلاحية نفسه لهذا المقام، أم اكتفينا بذكر صفاتة^(١٩)، فإنّ كلاماً متحقّقاً في الإمام الحسين عليه السلام . وهكذا فإنّ حكومة يزيد هي غير شرعية، والخروج عليها هو خروج على مفترض الخلافة، وسيكون لنا كلام عنه في بحث «مفترض الخلافة».

وما يتمتع هنا بأهمية أكبر هو بيان طرق انعقاد الإمامة عند أهل السنة، وتطبيقاتها على حكومة يزيد، والانتهاء إلى نتيجة متحقّق عليها.

يعتبر الماوردي في (الأحكام السلطانية) أنّ انعقاد الإمامة يتمّ بطريقين اثنين:

١. انتخاب أهل الحلّ والعقد.

٢. التعين من قبل الإمام السابق^(٢٠).

وكذلك القاضي أبو يعلي في شرحه للطريقين المتقدّمين ينقل رواية أحمد بن حنبل، ويعتبر الإمامة التي تتم بالقوة والسيف حكومةً شرعيةً.
ويقول ابن قدامة، الحنبلي المذهب، في توضيح طرفي الانتخاب والتعيين: لو خرج رجل على الإمام، فقهه، وغلب الناس بسيفه، حتى أقرّوا له، وأذعنوا بطاعته، وتابعوه، صار إماماً، يحرم قتاله والخروج عليه^(٢١).

كما يقول وهبة الزحيلي: ذكر فقهاء الإسلام طرقاً أربعة في كيفية تعين الحاكم الأعلى للدولة وهي: النصّ، والبيعة، وولاية العهد، والقهر والغيبة^(٢٢).
واعتبر في النهاية أنَّ طريق الشورى والبيعة هو أفضل الطرق. وبين ابن حزم الأندلسي أربع طرق لتنصيب الإمام:

أ. أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إماماً بعد موته....

ب. إنْ مات الإمام ولم يعهد إلى أحد، أن يبادر رجلٌ مستحقٌ للإمامية فيدعوه إلى نفسه، ولا منازع له، ففرضَ اتباعه، والانقياد لبيعته، والتزام إمامته وطاعته...

ج. إنْ مات الإمام ولم يعهد إلى إنسان بعيته، فوثبَ رجلٌ يصلح للإمامية، فباعيه واحد فأكثر، ثم قام آخر ينافذه، ولو بظرفة عين بعده، فالحقُّ حقُّ الأول...

د. أن يصيّر الإمام عند وفاته اختيار خليفة المسلمين إلى رجلٍ ثقة أو إلى أكثر من واحد، كما فعل عمر^(٢٣).

وبهذا يتبيّن أنَّ ابن حزم لا يقبل بطريقة أهل الحل والعقد.

وبين الإمام محمد الغزالى كذلك بعض الطرق لتنصيب الإمام:
أ. أن يعين الإمام الحاضر أحد أولاده، أو رجلاً من قبيلة فريش.

ب. أن يتم تفويض رجل بواسطة أهل الحل والعقد.

ج. إن لم يكن هناك من قرشى، ودعا أحدهم الناس إليه، وكان يملك القوة والسلطة الالزمة، فهو الإمام^(٢٤).

ويذكر مؤلف كتاب (النظام السياسي في الإسلام)، عبد العزيز عزّت الخياط، عدّة طرق لتعيين الخليفة في زمن الخلفاء الراشدين: الانتخاب من خلال أهل

الحلّ والعقد، كما حصل في انتخاب أبي بكر؛ الانتخاب بواسطة الإمام الحاضر ومباعدة المسلمين له بعد وفاة الإمام الحاضر، وهو طريقة تنصيب عمر؛ الترشيح والانتخاب عن طريق الشورى بواسطة الإمام الحاضر، كما فعل عمر في تعين عثمان؛ و...^(٢٥).

ولسنا هنا في صدد نقد هذه الآراء، ولكن من المسلم به أنَّ الكثير من هذه الأفكار هو تبرير لحادثة وقعت، أكثر من كونها تخبر عن مبني وفكر سياسيٍ وحقوقيٍ يرتکزان إلى الأحداث التاريخية. والمسألة المهمة الآن هي البحث في شرعية حكومة يزيد على أساس هذه الطرق التي ذكرت لدى أهل السنة.

ومن الجليّ أنَّ حكومة يزيد كانت استخلافاً من نوع ولادة العهد؛ ألا وهي الطريقة التي طرحتها معاوية للمرة الأولى في الإسلام، وكانت «ملكيّة»، يرث ابن على أساسها الحكومة من أبيه. لذا وكما قال الكثيرون من علماء السنة أنَّ معاوية هو من سُنَّ نظام ولادة العهد^(٢٦)، ولهذا السبب أطلق البعض على هذا النظام اسم «الهرقلية»^(٢٧).

ويرى آخرون، كمحمد رشيد رضا، أنَّ إقدام أبي بكر على تعين الخليفة هو الذي هيأ الأرضية لجعل الخلافة وراثية^(٢٨).

وقد أشار معاوية نفسه إلى هذه النقطة في الاستدلالات التي حشدتها على صحة عمله. وقال في خطبته لأهل المدينة: أيها الناس، قد علمتم أنَّ رسول الله ﷺ قبض ولم يستخلف أحداً، فرأى المسلمون أن يستخلفوا أبو بكر، وكانت بيعته بيعة هدي، فعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة رأى أن يستخلف عمر، فعمل عمر بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة رأى أن يجعلها شورى بين ستة نفر، اختارهم من المسلمين، فصنع أبو بكر ما لم يصنعه رسول الله، وصنع عمر ما لم يصنعه أبو بكر، كل ذلك يصنعونه نظراً للمسلمين، فلذلك رأيت أن أباعي ليزيد^(٢٩).

وتدلّ مخالفه عبد الله بن الزبير لمعاوية، وكذلك عبد الله بن عمر، الذي قال له: إنَّ هذه الخلافة ليست بهرقلية، ولا قيصرية، ولا كسرورية، يتوارثها الأبناء عن الآباء^(٣٠)، على أنَّ أغلب الصحابة لم يرتضوا هذه الطريقة. كما أنَّ عائشة كانت

مخالفةً لمعاوية، فأجابها: وإنْ أمر يزيد قضاءً من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم، وقد أكَّد الناس بيعتهم في أعناقهم، وأعطُوا عهودهم على ذلك ومواثيقهم، أفترين أن ينقضوا عهودهم ومواثيقهم؟^(٣١).

وعلى أيّ حال فقد استطاع معاوية في حياته؛ بالتهديد والتطميم، الذين كانوا سياسته الدائمة، أن يخدع الناس، وخصوصاً أهل الشام. وفي الواقع كان هذا بداية لقضية كبيرة، رافقتها إشكالات جديدة، وعلى مرّ التاريخ؛ فإنَّ كثيراً من فقهاء أهل السنة وعلمائهم، الذين لم يريدوا التعرُّض لشرعية الحكومة الأموية، لم يقوموا سوى بذمِّ يزيد، بعد مواجهتهم لجملة من الأسئلة حول أعماله وصفاته، ولكن في هذه الأثناء شكَّ البعض في شرعية حكومة يزيد، كما عارض آخرون بشدة ثورة الإمام الحسين عليه السلام، واعتبروا خروجه خاطئاً.

وجاء في أحد أعداد المجلة المصرية «لواء الإسلام» حديث عن ندوة ضمت كلاً من: محمد الغزالي، عبد الرحيم فودة، محمد أبو زهرة، وأخرين من المفكِّرين المصريين. وقد طرحت فيها موضوعات ثلاثة:

أولاً: هل كان للحسين أطماء دنيوية أو طلب للجاه السياسي؟

ثانياً: هل قامت ثورته ضدَّ حاكم صالح؟

ثالثاً: هل اختار طريقاً صحيحاً للوصول إلى هدفه؟

وكان جواب المحاورين عن السؤالين الأول والثاني بالنفي، وعن الثالث بالإيجاب^(٣٢).

ورغم أنَّ هناك مجموعة قد بايعت يزيد فإنَّ هذه البيعة بعيداً عن مقدار مَنْ قام بها من الناس، أو ممثليهم من الدرجة الأولى، هي في كثيرون من الموارد فاقدة للعنصر الأساس من عناصر العقد، ألا وهو رضا الطرف الآخر. وفي هذا المجال ينقل الألوسي، صاحب تفسير روح المعاني، عن ابن الجوزي، في كتاب السر المصنون: ومن الاعتقادات التي غلبت على جماعة منتبين إلى السنة أن يقولوا: إنَّ يزيد كان على الصواب، وأنَّ الحسين رضي الله عنه أخطأ في الخروج عليه، ولو نظروا في السير لعلموا كيف عقدت له البيعة، وأجبَر وألزم الناس بها، ولقد فعل في ذلك كلَّ قبيح.

وقد وافقت المصادر الأخرى لأهل السنة على أنَّ المخالفين لحكومة يزيد، الذين كانوا يتمتعون في المجتمع بالاحترام والقبول، قد أجبروا على السكوت، بالسيف الذي كان يعلو رؤوسهم^(٣٤).

وقضية كون خلافة يزيد غاصبة . بناءً على الأدلة المتقدمة . هي من جملة الشواهد التي وردت في كتب أهل السنة تحت عنوان «مفتضب الخلافة».

ويظهر بشكلٍ جليٍّ من الرسالة التي خاطب بها أهل الكوفة الإمام الحسين (عليه السلام) أنَّ مسألة كون خلافة يزيد خلافة غاصبة وغير شرعية كانت رائجة بين فئات المسلمين، فقد جاء في قسم منها: فالحمد لله الذي قسم عدوك الجبار العنيد، الذي انتزى على هذه الأمة، فابتزّها أمرها، وغضبها فيها، وتأمرُ عليها بغير رضا منها^(٣٥).

ويظهر من تعبيري: «ابتزّها أمرها»، و«تأمرُ عليها»، غصب الولاية، وعدم رضا الناس بها.

ويقرّ الطبرى . المؤرخ السنّي الكبير . بأنَّ يزيد هو غاصب؛ بسبب الإكراه على مبaitته ، فيقول: وبعد هذه النقطة التي اتضحت في حقّ الأمة بمحاربة غاصب الخلافة نقول: استناداً إلى هذا الحقّ ثار الحسين بن عليّ، وابن بنت رسول الله، على يزيد؛ لأنَّ يزيد أخذ البيعة لنفسه كُرهاً، والعقد الذي يقوم على الإكراه باطلٌ، وقد تخلّى عن بيته أكثر أعيان المسلمين^(٣٦).

وقد التفت علماء أهل السنة إلى هذه المسألة، فصرّح أحد كتابهم بأنَّ سبب ثورة الإمام الحسين (عليه السلام) هو «غضب يزيد للخلافة»^(٣٧).

ويتميّز ابن عباس بمكانة خاصة لدى أهل السنة، فهو يعدونه من كبار الصحابة، ويعتمدون بكثرة على روایاته وأقواله. كما يعتبره صاحب (العواصم من القواسم) أعلم أهل زمانه، ويقول: «إنَّ الإمام الحسين (عليه السلام) لم يقبل نصيحة أعلم أهل زمانه ابن عباس»^(٣٨).

وقد كان ابن عباس هذا من الذين أسلّوا النصح إلى الإمام الحسين (عليه السلام) قبل خروجه من المدينة وتوجهه إلى مكة، فحدّره من غدر أهل الكوفة ونكثهم للعهد، كما تخوّف

من أن يُقتل، واقتصر عليه قائلًا: «إِنْ كَانُوا يَرِيدُونَكُمْ، كَمَا زَعَمْتُمْ، فَاقْتُلْهُمْ، فَلَيَنْفَوْهُمْ عَدُوُّهُمْ، ثُمَّ اقْرِبُوهُمْ إِلَيْهِمْ»^(٣٩).

وما يلفت النظر في هذا الكلام هو عدم تخطيته لقيام الإمام عليه السلام، وعدم إطلاقه الكلمة الخروج على ثورته، وإنما كان فلقاً من الحالة المعنوية لأهل الكوفة. ولم يكن ابن عباس هو القلق الوحيد، فقد قيل للإمام عليه السلام كلام كثير في المدينة ومكة وطوال مسيره إلى كربلاء^(٤٠)، فقال له عمر بن عبد الرحمن بن الحارث: إنك تأتي بلداً فيه عماله وأمراؤه، ومعهم بيوت الأموال، وإنما الناس عبيد لهذا الدرهم والدينار، ولا آمن عليك أن يقاتلوك منْ وعدك نصره^(٤١).

ويذكر مؤلف كتاب (تاريخ الإسلام)، شمس الدين الذهبي، اعتراضات العديد من كبار مكة والمدينة على الإمام الحسين عليه السلام، وتحذيرهم إياه. ويتمحور الاعتراض المشترك لهؤلاء حول عدم الاعتماد على وعود الكوفيين^(٤٢). وقد كان في طليعة المعارضين عبد الله بن مطيع، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن جعفر، وأبو سعيد الخدري، ومسیب بن نجية.

وتبدو هذه المسألة واضحة في لقاء الإمام الحسين عليه السلام بالفرزدق - الشاعر - بعد خروجه من مكة متوجهاً إلى كربلاء. وبعد لقائه بالإمام عليه السلام، وإطلاقه العبارة المشهورة: «قلوب أهل الكوفة معك، وسيوفهم عليك»، يقول الفرزدق: ثم مضيت فإذا ببساطي مضرور في الحرث، وهيئته حسنة، فأتىته فإذا هو لعبد الله بن عمرو بن العاص، فسألني، فأخبرته بلقاء الحسين بن علي، فقال لي: وبلك، فهلاً أتبعه، فوالله، ليملأكنَّ، ولا يجوز السلاح فيه^(٤٣).

إن كلام الفرزدق وتصرُّف عبد الله عليه السلام ببيان عليه السلام جليٌّ أنَّ أحداً لم ينتقد الإمام عليه السلام في أصل حركته، بل المهم في نظر البعض كان مسألة السلطة الحاكمة في الكوفة. فبعد الله بن عمرو من كبار أهل السنة، ومن الأشخاص الذين يتمتعون بشأن ومكانة. ويزكره خير هيكل في كتابه كأحد قادة المسلمين، ويشير إلى أنَّ إشكاله على الحسين بن علي عليه السلام كان في عقم حركته، لا في شيء آخر^(٤٤).

ولكنَّ قوله بعدم جواز شهر سلاح الإمام وأصحابه ليس بسبب عدم مشروعية

الحركة، بل بسبب القتل، وعدم نجاح الثورة.

وهناك قرائين كثيرة تبيّن أنّ جند يزيد لم يكونوا يرون ثورة الإمام عليه السلام خروجاً غير مشروع، ولو لا ذلك لما صلّى الحُرُّ بن يزيد الرياحيَّ ومنْ كان معه صلاة الظهر والعصر بإمامية الإمام عليه السلام، بعد مقابلته^(٤٥).

موقف الإمام من الحكومة—

لقد استفاد الإمام الحسين عليه السلام بشكلٍ كبيرٍ في سبيل إثبات شرعية حركة لدى المسلمين، من هاتين النقطتين: تحويل معاوية الخلافة إلى وراثة؛ وكيفيةأخذ البيعة له ولابنه يزيد.

وتوضيحاً لذلك نقول: إنَّ نظرية الشيعة حول الخلافة هي نظرية النصّ على الخلافة والإمامية. ولذا يرى الشيعة أنَّ حكومة يزيد هي حكومة غير شرعية. ولكن لو وضعنا أنفسنا في عصر الإمام الحسين عليه السلام فسندرك جيداً أنَّ الإمام لم يكن بإمكانه أن يقنع الناس بهذا الدليل، ويجعلهم إلى جانبه؛ فالآمة التي شهدت لسنوات طولية طريقة وصول الخلفاء إلى الحكومة بعد رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه لم يكن لديها أيَّ تصور عن النصّ، فقد رأت أنَّ الإمام علي عليه السلام وولده الإمام الحسن عليه السلام وصلا إلى الخلافة بغير طريق النصّ.

ولا شكَّ أنَّ هذه الفكرة والعقيدة تختصُّ بعامة المسلمين، الذين كانوا ينظرون إلىهما نظرة أخرى، كخلفاء تربعوا على سدة الخلافة بطريقَة قانونية، وإلى جانب هذه النظرة لم تكن مسألة الإمامية خافية على كثيرٍ من الخواص، ممنْ يعلمون عن طريق النصّ أنَّ علياً عليه السلام وابنه عليه السلام إمامان بالحقّ.

إنَّ كيفية تعاطي أكثر المسلمين معهم كان يحاكي هذا التفكير؛ وذلك أنَّهم لم يكونوا يعتقدون أنَّ أمير المؤمنين وابنه الحسن المجتبى عليه السلام هما إمامان معصومان نصٌّ على خلافتهم. ومن هنا فكثيراً ما يلاحظ الاعتراف والانتقاد، وحتى عدم طاعة الأوامر في زمان خلافتهم وولايتهما.

ومن الأدلة المبررة لاستكاف الإمام علي عليه السلام عن البيعة هو تلك الطريقة المعتمدة

بین المسلمين فيها، والا فلا معنی لأن يمتع من نصّ عليه بالخلافة وولاية الأمر عن قبولهما.

لقد وجد الإمام عليه السلام بين عقیدته وعقیدة كثیر من المسلمين بعد موت معاویة وخلافة يزيد نقطة مشتركة، تتمثل في عدم شرعیة حکومة يزيد، وإن كان لکلّ نظره أساسها الخاصّ، من نصّ أو شوری ویبيعه.

وقد جاء في عقد الصلح بين الإمام الحسن عليه السلام ومعاویة أنَّ الخلافة بعد موت معاویة ترك للشوري بين المسلمين، فينتخبون لها رجلاً، حيث يقول: « يجعلها شوري بين المسلمين »^(٤٦).

ومن هذا المنطلق فقد سُنحت لِإمام الحسين عليه السلام فرصةً مواتيةً جدًا، يمكنه من خلالها أن يواجه عدم شرعیة حکومة يزيد، سواءً من وجهة نظره هو وجمع من المسلمين أم من وجهة نظر عامة الناس، وكان أول خطاب لِإمام عليه السلام أنَّ الحكم قد خرج عن سیره الطبيعي المعتمد، وإلي أريد أن أصلحه، حيث تحولت الخلافة إلى «ملائکیة»، وخرجت عن مسارها.

فالحكومة الملائکية مميزات عديدة: إحداها: جعل الخلافة وراثیة. ومسألة تحويل الخلافة إلى سلطنة لم تكن مسألة خافية على الأذهان. وقد عد أبو الأعلى المودودي في كتاب (الخلافة والملك) ثمانی خصائص، مقارناً بين الحكومة الملائکية ونظام الخلافة:

١. التحوّل في نظام تنصيب الخليفة.
٢. التغيير في كيفية حياة الخليفة.
٣. التحوّل في النظرة إلى بيت المال.
٤. القضاء على حریة الفكر.
٥. الإطاحة بحریة القضاء.
٦. نهاية حکومة الشوري.
٧. ظهور العصبيات القومیة.
٨. القضاء على رفعة القانون وحکومته^(٤٧).

وهو يشير عند كلّ واحد من هذه العناوين إلى نماذج من أعمال معاوية وكيفية تحويله الخلافة إلى سلطنة، رغم أنه يعمد في بعض الموارد إلى تبرئته.

لقد كان أهالي كلّ من: المدينة، ومكّة، والكوفة، والبصرة، وكثير من المناطق الأخرى، والذين شاهدوا الحكام من قبل، يدركون جيداً هذا الاختلاف في مقام المقارنة. لذا كان الخروج ضدّ حكومة كهذه أمراً مشروعًا ومقبولاً. وهذه هي نقطة البداية الحساسة والكبيرة، والتي تهيئ عقل عامة المسلمين لثورة ضدّ يزيد.

وبالالتفات إلى القضايا التي ذكرت يطرح هذا السؤال الأساس، وهو: لماذا لم يبدأ الإمام الحسين عليه السلام ثورته في زمان معاوية؟

والجواب عن هذا السؤال هو من ضروريات الدراسة الفقهية لثورة الإمام الحسين عليه السلام.

وعلى ضوء ما سيأتي في فقرات البحث يبدو أنَّ الإمام الحسين عليه السلام قد رأى أنَّ الظروف والأوضاع عند موت معاوية، ومجيء يزيد، هي التوقيت الأفضل والأنسب، ولم تكن قد تهيأت ظروفُ بذلك المستوى في أيِّ وقت مضى. وللتوضيح ذلك لا بدَّ لنا من طرح دراسة ثلاثة محاور:

١. ملوك الخروج.
٢. مواضعه.
٣. ظروفه والأرضية الازمة له.

١. مبررات الخروج —

لقد طُرِح بين فقهاء المسلمين تساؤلٌ حول الزمان الذي يجوز، أو يجب، فيه الخروج على الحاكم؟

وأشار فقهاء العامة بشكلٍ مفصل إلى هذا البحث. كما أنَّ فقهاء الخاصة بيّنوا بعض ما يتعلّق به من مسائل في كتابي: الجهاد؛ والحدود. فالفسق وانحراف الحاكم، وغصب الحكومة، والبيعة غير الصحيحة، هي الأسس التي تبرّر بحث الخروج على الحاكم. ولكنَّ جميع هذه العناوين تتطلّب تحقيقاً جاماً، إنَّ في المفهوم

أو في التطبيق على مصاديقها في زمان الإمام الحسين عليه السلام. وسنشير هنا إليها باختصار. وما ينبغي أن يتضح في هذا القسم هو الحدّ الذي يفقد الحاكم شرعيته إذا ما تخطّاه، وكذلك المجريات التي تلي ذلك، والتي ينبغي أن تكون متناسبة مع الظروف والأوضاع، وإنّ ارتکاب الحاكم لذنبٍ أو خطأً لن يجعل حكومته غير شرعية؛ لأنّ الحاكم. كما يشير الفقهاء. هم غير مقصومين، ويبتلون بالكثير من العثرات، وحينئذٍ فإنّ الحكم عليهم بالتحية القهريّة، وسلب الشرعية منهم، وجواز الخروج على حكومتهم، لن يُترجح سوى اختلال نظام المسلمين^(٤٨).

وقد نقلت رواياتٌ عديدة، من طرق مختلفة، من العامة والخاصة، تحت المسلمين على إسداء النصيحة للحاكم. وهي تشير إلى المراتب التي تمّ الحديث عنها في أبحاث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ففي رواية عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أنه سُئل: أيّ الجهاد أفضّل؟ فقال صلوات الله عليه وآله وسلامه: «كلمة حقٍ عند سلطان جائر»^(٤٩).

وفي رواية أخرى صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: «النصيحة وطلب الخير»، فسألَه الأصحاب:

النصيحة لمن؟ قال صلوات الله عليه وآله وسلامه: «الله، ولكتابه، ولرسله، ولائمة المسلمين، وعامتهم».

وقد جاء في هذه المصادر رواياتٌ أخرى، توضح بمنتهى الدقة وأبلغ البيان حدود الطاعة والعصيان. فقد نقل عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أنه قال: «شرار أئمّتكم الذين تبغضونهم ويعغضونكم، وتتعاونونهم ويلعنونكم. قالوا: يا رسول الله، أفلانا ننابذهم عند ذلك؟ قال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة؛ لا، ما أقاموا فيكم الصلاة».

وكذلك جاء في تلك الرواية: «ألا منْ ولِي عَلِيهِ وَالْفَرَأَهُ يَأْتِي شَيْئًا مِنْ مُعْصِيَةِ اللَّهِ فَلِيَكُرِهْ مَا يَأْتِي مِنْ مُعْصِيَةِ اللَّهِ، وَلَا يَنْزَعْنَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ»^(٥٠).

وطلب إلى الناس في رواية أخرى أن يسمعوا للحاكم ويطيعوه، ما لم يأمر بمعصية، فإنْ أمر بها فلا طاعة له^(٥١).

ويقول ابن حزم: ...إنَّ رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه قال: ما منْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أَمَّةٍ قَبْلِ إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أَمْتَهُ حَوَارِيُّونَ وَأَصْحَابٌ، يَأْخُذُونَ بِسُنْنَتِهِ، وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ يَحْدُثُ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْوَفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمِرُونَ. فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقُلُوبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، لَيْسَ وَرَاءَ

ذلك من الإيمان حبّة خردل.... وهو قول عليّ وكلّ منْ معه من الصحابة، وأمّ المؤمنين وطلحة والزبير وكلّ منْ معهم من الصحابة، ومعاوية وكلّ منْ معه من الصحابة، وابن الزبير والحسين بن عليّ رضي الله عن جميعهم، وكلّ منْ قام في الحرّة من الصحابة والتابعين، وغيرهم. وهذه الأحاديث ناسخة للأخبار التي فيها خلاف هذا؛ لأنّ تلك موافقةً لما كان عليه الدين قبل الأمر بالقتال، ولأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باقٍ مفترضٌ لم ينسخ، فهو الناسخ لخلافه بلا شكّ^(٥٢).

وحيث إنّ ابن حزم لم يوضح بدقة حدود الخروج على الحاكم ثُمَّ واحداً من الفقهاء الذين يقولون: الخروج على الحاكم واجبٌ إذا خرج عن الدين، أو ارتكب ذنباً ما^(٥٣).

ولتحديد حدود ذلك طرحت لدى أهل السنة نظريات ثلاثة:
الأولى: وهي نفس الرأي الذي نسب إلى ابن حزم وآخرين. والحقيقة أنّ نتيجة النظرية الأولى هي أنّ الخروج على الحكومة واجبٌ، عندما يكون الحاكم قد خرج على الدين أو ارتكب ذنباً ما.

ويقول صاحب كتاب الفقه الإسلامي وأدله: ورجح الدكتور محمد يوسف موسى رأي ابن حزم؛ لأنّ الأمة الإسلامية موصوفة بأنّها أمّة بالمعروف، نهاية عن المنكر، ترفض الظلم، وتقيم شعائر الله، ولكن بشرطٍ واحدٍ، وهو أن يقدر تمام التقدير من يرى وجوب الخروج بالقوّة على خليفة يستحق العزل شرعاً ضرورة صيانة وحدة الأمة، التي ينبغي أن تحرص عليها الحرص كله، وضرورة تجنبها الفتنة، وإراقة الدماء بلا ضرورة^(٥٤).

ثم يقول متابعاً: وهذا الرأي قريبٌ من رأي المعتزلة، الذين يوجبون الخروج على السلطان، عند القدرة والإمكان^(٥٥).

الثانية: إذا كفر الحاكم علناً وجب عصيانه. أما إذا لم يصل انحرافه إلى ذلك فتجب طاعته في الموارد غير المحرّمة، وبعد الخروج عليه محرّماً^(٥٦).

ومن أصحاب هذه النظرية ابن حجر العسقلاني. فهو تعليقاً على رواية تروى عن رسول الله ﷺ في وجوب طاعة الحاكم، إلا في حال الكفر البواح، يقول: لا يجوز

عقد الولاية لفاسق ابتداءً. فإنْ أحدث جوراً بعد أن كان عدلاً فاختلوا في جواز الخروج عليه. وال الصحيح المنع، إلا أن يكفر، فيجب الخروج عليه^(٥٧).

ويرى أبو الحسن الأشعري في (مقالات الإسلاميين) أن أصحاب الحديث يتبعون القول الثاني، ويقول: السيف باطل، ولو قتلت الرجال وسيُبيت الذرية. وإن الإمام قد يكون عدلاً؛ وقد يكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسداً. وأنكروا الخروج على السلطان ولم يرُوه. وهذا هو قول أصحاب الحديث^(٥٨).

ويقبل صاحب شرح التوسي على صحيح مسلم النظرية نفسها، ويقول: وأما الخروج عليهم (يعني ولاة الأمر)، وقتالهم، فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين. وصرّح بعد ذلك بظهور الأحاديث بمعنى ما ذكر^(٥٩):

ثم نقل قول القاضي عياض^(٦٠) عن جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والتكلّمين بأنّ الحاكم لا ينزع بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخل، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتحويشه^(٦١)، ثم يكمل قائلاً: وقد أدعى أبو بكر بن مجاهد في هذا الإجماع، وقد ردّ عليه بعضهم هذا بقيام الحسين^(٦٢) وابن الزبير وأهل المدينة علىبني أمية^(٦٣).

الثالثة: إذا ارتكب الحاكم ما لم يصل إلى حد الكفر العلني فالخروج عليه مباح. ودليلهم أن بعض الصحابة لم يشتركون في الخروج على حكام زمانهم، ولكلّهم لم يرفضوا أعمال الخارجين في تلك الأزمان^(٦٤).

تلك هي نظريات أهل السنة بصورة عامة، وقد تعرض محمد خير هيكل، في رسالته التي ألفها لنيل شهادة الدكتوراه، إلى معالجة هذه المسألة أيضاً، وقدّم في النهاية التقسيم الذي يراه على النحو التالي:

نحن نفهم من النصوص الشرعية أمرين:

١. وجوب الصبر، ومنع محاربة الحاكم، رغم كونه فاسداً وظالماً، إلا إذا ارتكب بعض الأعمال، التي وإن لم تكن «كفرًا بواحاً»، إلا أنها تبيح قتاله.
- لذا يبدو أنه يريد القول بأن قتال الحاكم مباح، وليس واجباً. وهذه هي نتيجة النظرية الثالثة.

ومن وجهة نظره فإن انحراف الحاكم هنا على صور:

أ. ترك الصلاة والصيام.

ب . عدم إقامة الصلاة بين الناس.

ج . عدم سعيه لمنع المعاصي الشائعة علناً بين الناس.

د . أن يأمر بالمعصية العلنية.

وبعد أن يذكر أدلة هذه الموارد بيّن ويؤكّد شرعية لا وجوب إعمال القوة والقدرة العسكرية ضدّ الحاكم؛ حيث إنّ المعاصي المخفية وغير المعلنة الصادرة عنه لا توجب الخروج عليه.

٢. وجوب القيام المسلّح عند الكفر البوح. ويدرك لهذا الوجوب روايات من الموسوعات الروائية للبخاري ومسلم، ويعتبر أن الكفر البوح ثلاثة أنواع:

أ. كفر الحاكم.

ب . كفر أفراد المجتمع، دون أن يكون هناك نهيًّا أو منع من قبل الحكومة.

ج . ارتکاز الحكومة إلى الكفر، وإن لم يكن الحاكم بنفسه كافراً^(٥).

ويعتبر خير هيكل أنَّ مجرد أمر الحاكم بالمعصية ليس من مصاديق الكفر البوح.

وهو يطرح في نهاية بحثه سؤالاً مفاده: إذا قيل: عندما ترتكب الحكومة انحرافات، كالفسق غير البوح أو الظلم وأمثالهما، ومع ذلك يمنع النظام الإسلامي من رفع السلاح في وجهها، ألا يعني ذلك حماية النظام الإسلامي لهذه الأعمال؟

ويقول في جوابه: تجب محاربتها؛ طبقاً لاجتهد البعض، قدِيمَاً وحدِيثَاً، سواء كان انحراف الحاكم جزئياً أم كبيراً. ولكنَّ جمهور العلماء يمنع هذا الأمر، إلا عندما يكون كفراً بوحاً. وينقل عن كلام النووي شارح مسلم أنَّ هذا القول هو «أخذ بأهون الشررين». ثمَّ يقول في النهاية: يجب أن يُحال هذا الأمر إلى ديوان مظالم محكمة العدل، فإذا خلعه هذا الديوان، ورضي هو بذلك، فلا مشكلة، وإنْ لم يقبل فهنا احتمالان، ولا بدَّ من الموازنة بين كفتئي: الصبر على الظلم؛ والضرر الحاصل من خلعه، وتعيين الرا�ح منهمما...^(٦).

والقدر المتيقن مما ذكر هو أن الثورة على الحاكم الفاسق والمنحرف الذي ينكر ضروريات الدين بالفعل أو بالقول هو فعل مباح، على الأقل في حال وجود الإمكانيات الالزمة والأرضية المعدة للقيام.

فما هو مدى انحراف الحكم عند موت معاوية ووصول يزيد إلى السلطة؟ وسيُوضح الجواب عن هذا السؤال من خلال دراستنا لمحورين آخرين: موانع الخروج؛ وظروفه وإمكاناته.

٢. موانع الخروج —

لماذا لم ينطلق الإمام الحسن عليه السلام في ثورته في عهد معاوية؟ ألم يكن ملاكها موجوداً أم كانت هناك موانع تعيق؟ وللإجابة على ذلك نبحث الموانع التي ذكرها البعض:

أ. صلح الإمام الحسن عليه السلام —

يعتبر البعض أن صلح الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية هو المانع الأهم لخروج الإمام الحسن عليه السلام على معاوية طوال السنوات العشر التي عاصره فيها^(٧٧). وهناك اختلاف حول نصّ الصلح؛ حيث يقول البعض أن المادة الثانية من العقد كانت على النحو التالي: الخلافة بعد معاوية هي للإمام الحسن، فإن أصابه شيء فإلى الحسين، ولا حق لمعاوية في تعيين خليفة له من بعده^(٧٨).

وقد حصل فيها تزويرٌ لاحق إلى أن: «الحكم بعده منوط بشوري المسلمين»^(٧٩). والقدر المشترك بين جميع الأقوال هو أن معاوية لم يكن يمتلك حقاً كهذا ليعيّن خليفة من بعده، وقد خالف العقد ونقض العهد حين طرح خلافة يزيد. فإذا اعتربنا أن السبب في تأخير ثورة الإمام الحسن عليه السلام هو وجود المعاهدة فقط فعلى الأقل لا يصح هذا الكلام منذ طرح معاوية ولالية العهد ليزيد؛ لأن معاوية يكون بذلك قد نقض العهد من طرفه.

ومن الجدير بالذكر أن الإمام الحسن عليه السلام قد استشهد عام ٤٩ هـ. وبعد عام

واحد، وتحديداً في عام ٥٥٠ هـ، قدم معاوية المدينة، ثم أرسل إلى عبد الله بن عباس، وعبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وإلى عبد الله بن عمر، وإلى عبد الله بن الزبير، وأمر حاجبه أن لا يأذن لأحدٍ من الناس حتى يخرجوا من عنده، فلما جلسوا تكلم معاوية، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد، فإني قد كبرستي، ووهن عظمي، وقرب أجيلى، وأوشكت أن أدعى فأجيب، وقد رأيت أن استخلف عليكم بعدي يزيد^(٧٠).

إن هذا التفسير لتأثر الثورة لو صح فإنه ييرّ سكوت الإمام^{عليه السلام} لعام واحد، لا لأحد عشر عاماً. وبما أنّ عقد الصلح كان في ربيع الأول من عام ٤١ هـ فإن الإمام الحسين^{عليه السلام} سيكون قد شهد منذ ذلك الحين حتى عام ٦١ هـ العديد من الخروقات لهذا العقد. وكان الإمام الحسن^{عليه السلام} على قيد الحياة ممسكاً بزمام الأمور خلال مدة بسيرة من تلك السنوات، أمّا بعد استشهاده فلم تعد هناك من حاجة للانتظار، حيث كانت الظروف مهيأة لثورة الإمام الحسين^{عليه السلام} ونقض المعاهدة. مضافاً إلى أنّ ما نقضه معاوية ليس ما أشرنا إليه من البنود فحسب، بل هناك بنود أخرى نقضت كذلك، مثل: عدم لعن علي^{عليه السلام}، والعمل بكتاب الله وسنة رسوله، وغير ذلك^(٧١).

إذاً فوجود عقد الصلح لا يعدّ وحده مانعاً من الثورة، رغم وجود روایة عن الإمام الصادق^{عليه السلام} تفيد أن الإمام^{عليه السلام} اعتبر نفس العقد أحد المowanع^(٧٢).

ولو صحت الروایة فلا بد أن تعدّ من المowanع الظاهرية؛ حيث كان الإمام^{عليه السلام} سعيداً ناكحاً للعهد بين عموم المسلمين لو نقض هذا الصلح، فلم تكن أفكار الناس قادرةً على فهم ما يقدم عليه الإمام^(٧٣).

ب. طبيعة تركيبة حكومة معاوية، وقوتها -

ذكرنا في المباحث السابقة أنّ حكومة معاوية كانت حكومة ملكية، وكانت خاليةً من جميع معايير الخلافة. وقد استطاع ب Maherية مزدوجة أن يقمع المخالفين، وفي الوقت نفسه أن يبدو مقبولاً في أعين الناس. فالسيف العلني والمخفى، ترافقة الأسس الفكرية والفلسفية التي صاغها له وضائع الحديث، والحلم الذي دعا

حتى الخواجة نظام الملك الطوسي إلى الإعجاب به^(٧٤)، والدهاء والمكر اللذين قال الإمام عليه السلام عنهما: «ولو كنتُ بالحزم في أمر الدنيا، وللدنيا أعمل وأنصب، ما كان معاوية بأباس مني بأساً، وأشدّ شكيمة»^(٧٥)، كلّ هذا يدلّ على سيطرته المحكمة على الأوضاع والأحوال.

إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ معاوية في حدود عام ١٦هـ قد ولّى الأردن، كما قبل ولاية الشام في عام ١٩هـ، وذلك عند موت أخيه يزيد بن أبي سفيان، فإنّ الحكم لمدة أربعين عاماً (بعنوان خليفة أو وال) هو سبب لاستحكام أصوله. وفي دراستنا لمبانى الفلسفة السياسية لحكومته نكتفي بتلك الرواية المجعلة، التي يعتبرها مؤلف كتاب «انقلاب عاشوراء» دليلاً على الغموض في تحليل وتبين أسس حكومة معاوية، وطبيعة تركيبتها: أطليعوا أمراءكم ما كان، فإنّ أمرؤكم بما حدّثكم به فإنّهم يؤجرون عليه وتؤجرون بطاعتكم، وإنّ أمرؤكم بشيء مما لم أمركم به فهو عليهم وأنتم منه براء؛ ذلك لأنّكم إذا لقيتم الله قلت: ربنا، لا ظلم، فيقول: لا ظلم، فتقولون: ربنا أرسلت إلينا رسلاً فأطعنناهم بإذنك، واستخلفت علينا خفاء فأطعنناهم بإذنك، وأمررت علينا أمراء فأطعنناهم، قال: فيقول: صدقتم، هو عليهم، وأنتم منه براء^(٧٦).

وصحيحة أنّ يزيد لم يكن يراعي ظواهر الدين، وكان هذا سبباً لتحرّيك فئات المجتمع من قبل الإمام الحسين عليه السلام، ولكنّ هذا لا يعني أنّ معاوية كان يقوم بحفظ ظاهر الدين. ويكتب مؤلف كتاب «نگاهی به حماسه حسینی» (نظرة إلى الملحمه الحسينية): «ألم يقم معاوية بذنب عظام، كلعن الإمام علي عليه السلام، والكذب على النبي صلوات الله عليه، وقتل الأبرياء، كعمرو بن حمق وحجر بن عدي - رضوان الله عليهم -، وجعل الخلافة وراثية، ونشر التمييز العنصري، مما عده الشهيد مطهري من التجاوزات الخفية لمعاوية؟ ويقول الإمام علي عليه السلام حول افتضاح معاوية ووقاحتة: ظاهر غيه، مهتوک ستره^(٧٧). لقد أعلن معاوية فسقه وفجوره وانحرافه، ولم يدع على نفسه من ستراً^(٧٨).

والدليل الآخر على هذه الحقيقة أنّ مجموعة من الكوفيين أرسلوا إلى

الإمام عليه السلام رسالة قبل موت معاوية، ودعوه فيها إلى بيعته^(٧٩)، ولكن الإمام عليه السلام لم يقبل، وصرّح بأنه ينتظر موت معاوية، لينظر بعده في إمكان الثورة؛ فقد كان يعلم أن ثورته قبل ذلك ستكون عقيمة ووحيمة العاقبة. ويجب القبول على كل حال بأن افتضاح يزيد وفسقه المعلن كان أكثر من أبيه، وهذه هي المسألة الحساسة، والتي كانت في أذهان الجميع، والتي استفاد منها الإمام الحسين عليهما السلام لتعبئة الأفكار وتهييج الأحساس، وجعلها جزءاً من ثورته الإصلاحية. ومن الجدير بالذكر أن هذا الكلام لا يعني أن معاوية كان ملتزماً بالمظاهر؛ لذا يجب أن نحلل من هذه الزاوية جملة الخطاب المشهور للحسين بن علي إلى والي المدينة: ويزيد رجل شارب الخمر، وقاتل النفس المحترمة، معلن بالفسق، ومثله لا يباع مثله...^(٨٠).

وتدلّ حرب الإمام علي عليهما السلام مع معاوية، وكذلك حرب الإمام الحسن عليهما السلام، وبعض الرسائل والعبارات التي تم تبادلها بين الإمام الحسين عليهما السلام ومعاوية، على خطأ تفسير خروج الإمام على حكومة يزيد بأنه كان بسبب مقتضيات لم تكن في زمان معاوية (الفسق العلني)، ويكتب معاوية في رسالة للإمام عليهما السلام، يحدّره فيها من إثارة الفتنة في صفوف الأمة، وبعد الإمام عليهما السلام في جواب مفصل له، يمكن أن يعدّ الميثاق الأساسي لحركته، تحاوزات كثيرة، فيخاطبه بـ«قاتل حجر وأصحابه»، وينسبه إلى الظلّم والعدوان، ويوبّخه على قتل أفراد، كعمرو بن الحمق والحضرمي، ويعجب من إلحاقه زياداً بأبي سفيان، ويعتبر حكومته من أكبر الفتن، و...^(٨١).

كما يقول له في رسالة الجواب هذه: كأنك لست من هذه الأمة، وليسوا منك. تشير هذه الجملة إلى الانقطاع التام بين الناس وبين الحكومة؛ بسبب خلق معاوية ومن حوله وسيرتهم.

ويقول فيها أيضاً: وأي والله ما أعرف أفضل من جهادك، فإن أ فعل فإنه قرية إلى ربّي، وإن لم أفعله فأستغفر الله لدیني، وأسأل الله التوفيق لما يحبّ ويرضى^(٨٢).

وتعبر جميع هذه العبارات عن أن مقتضيات الجهاد مع معاوية كانت مهيأة، لكنّ المانع الكبير كان موجوداً أيضاً، وهو (اقتدار الحكومة). وكانت هذه المقتضيات نفسها في زمان يزيد، بمشاهد أكثر جلاءً، وكانت الظروف مهيأة بلا أي

مانع تقريباً؛ لأنَّ يزيد كان قد وصل إلى حدَّ من التجاهر بالفسق جعل معاویة ينصحه ويحذِّره منه، وقد كتب في رسالة له عدَّة أبيات تشير مضامينها إلى أنَّ معاویة كان يحكم بظاهرٍ وباطنٍ مزدوجٍ:

واصبر على هجر الحبيب القريب
واكتحلت بالغمض عين الرفيق
فإنما الليل نهار الأريب
قد باشر الليل بأمر عجيب
فبات في أمنٍ وعيش خصيب
يشفي بها كلَّ عدوٍ غريبٍ^(٤٣)

انصب نهارك في طلب العلى
حتَّى إذا الليل أتى بالدجى
فباشرْ الليل بما شتهي
كم فاسقٌ تحسبه ناسٌ كَا
غطَّى عليه الليل أستاره
ولادة الأحمق مكشوفة

ومن هنا فمعاویة يعلن عن منطقه، فيدعُو يزيد إلى الله ونشدان اللذة، بعيداً عن أعين الناس^(٤٤). إذاً فملك الخروج كان موجوداً في زمان حکومة معاویة، وفي زمان حکومة يزيد، ألا وهو انحراف الحکومة^(٤٥). ولكنَّ هذا الأمر هو ضمن الإطار والأجواء التي تمَّ بيانها؛ بمعنى أنَّ الانحراف، مضافاً إلى مجموع الأوضاع والظروف الموجودة، يمكن أن يبرُّ الثورة في زمان يزيد.

فما هي تلك الأوضاع والظروف؟ هذا ما سنتناوله في الفقرة التالية:

٣. الأوضاع والظروف الالزمة للخروج —

— أ. الوعي والاستعداد العام —

تقدَّم أنَّ الخروج على الحکومة يحتاج إلى ظروف. ودراسة هذه الظروف والأوضاع يؤسِّس قاعدة حقوقية مضبوطة للخروج. وعلى أساس الفكرة التي تمَّ القبول بها في بداية البحث فلا شكَّ أنَّ دراسة وعي الشعب واستعداده ب مختلف طبقاته سيسهل فهم وقائع بيعة الإمام علي_{عليه السلام}، وصلاح الإمام الحسن_{عليه السلام}، وثورة الإمام الحسين_{عليه السلام}، وسيرة باقي الأئمة_{عليهم السلام}. ونستخلص من السيرة العامة لأئمة الهدى_{عليهم السلام} أنَّهم كانوا في المسائل الاجتماعية يتبنّون اعتماد سياسة تغيير روح وحدة الأمة الإسلامية، إلَّا إذا توفرت الظروف بنحو يجعل كثيراً من الناس - أو على الأقل عدداً كبيراً من نصوص معاصرة. السنة الثامنة - العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربیع وصیف ٢٠١٢ م. ١٤٢٤ هـ

أفراد النخبة في المجتمع. قادرين على إدراك مرامي تلك السياسة، وفهمها، وتحليلها. ويبين سلوك الإمام علي عليه السلام بالجلوس في المنزل مدة خمس وعشرين عاماً، وكذلك أثناء إمارته، مدى تقيده بهذا المبدأ. لذا فقد كانوا يتراجعون حينما وجدوا أنَّ روح وحدة الأمة الإسلامية معرضة للاهتزاز^(٨٦). وجاء صلح الإمام الحسن عليه السلام في جوٍ كان فيه لكثير من أتباعه في ما قام به وجهة نظر مختلفة. وزيادة على ذلك فعسر الطرف المقابل كان مسلماً في الظاهر، وطالباً للصلح.

وقد كان لترغيب الأئمة في جماعة عامَّة المسلمين وجماعاتهم، وحضور جنائزهم وأتراحهم، والقيام بحسن معاشرتهم، مع حفظهم لنهج مستقل بهم، دلالة على ما يحوزه موضوع المجتمع والرأي العام من أهمية لديهم، وخاصة في قيادة الحركات الاجتماعية. وربما يمكن تشبيه أهمية هذا الأمر بأهمية البيعة في تحقيق فعليَّة السلطة وبسط يد الحكم، رغم كونه إماماً معصوماً ومنصوصاً عليه.

وقد كان لثورة الإمام الحسن عليه السلام نصيبُ كبير من التأييد والدعم والأنصار، مما لم يكن له وجود قبلها. وقد أشرنا في الأبحاث السابقة إلى أنَّ مخالفته من قبل بعض الوجوه البارزة في المجتمع الإسلامي لم تكن بسبب رفض الرأي العام لها، أو عدم شرعيتها في نظره، بل كان القاسم المشترك بين كافة مواقف إظهار الحزن والممانعة والنصيحة هو عدم جدواه هذه الثورة على الحكم. لذا فثورته مشروعة، وفي رأي البعض كان هناك مانعٌ كبير، وكما سندَ ذكر عند المقارنة بين عناصر التأييد وعناصر الرفض، حتى من خلال رؤية (وجود المانع)، فإنَّ كفة عناصر التأييد هي أرجح بكثير.

وجاء في قسمٍ من رسائلها إليه أهل الكوفة، في حديثهم عن النعمان بن بشير: لسنا نجتمع معه في جمعة، ولا جماعة، ولا نخرج معه إلى عيد^(٨٧).

هذا القسم من الرسالة يعكس رؤية كثيرٍ من المسلمين حول عدم مشروعية حكومة يزيد، ولا تدلّ بالضرورة على جواز الثورة عليه أو وجوبها، بل على عدم استعداد عقول العامة لها في زمان معاوية. وهذا هو حال الكوفة التي هي مركز خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، والإمام الحسن عليه السلام، ومركز الصراعات والمحروbs المختلفة،

حتى مع معاویة نفسه، فكيف بسائر المدن؟ لأن هذه الرسالة تشير إلى أن أهل الكوفة حتى ذلك الحين كانوا يشاركون في الجمعة والجماعات. لذا فليس المهم هو توفر فئة تناصر الثورة، بل تأمين أرضية تحفظ الفكر، وتنعى التفرقة بين صفوف الأمة. ويمكن لهذا البحث أن يكون له كبير الأثر في توضيح علل عدم خروج الإمام عليه السلام على معاویة.

ب. الشورى-

من الأركان الأخرى لأي ثورة اجتماعية طلب الرأي والمشورة مع أصحاب العقل وذوي الرأي. ورغم أن أصل الشورى ليس من أركان الخروج، لكن بما أنه يتمتع هنا بأهمية خاصة . كما سيتضح ضمن طيات البحث . فستعرض بشكل مستقل لتوضيحة.

إن موافقة وجдан الجماعة هي أمرٌ لبيّن، كما يقول الأصوليون، ولا دليل لفظياً عليه. لذا يجب الأخذ بالقدر المتيقن منه، وهو ما كان متتحققاً في زمان يزيد؛ بمعنى أن يزيد لم يكن وجهاً مقبولاً ومشروعًا للحكم. وفي هذه الحال إذا أراد الحسين بن عليّ أن يقوم بثورة قبل رفض الناس لشرعية يزيد فقد كان عليه أن يحرّك الرأي العام ويوحده ضدّ الحكومة الجائرة، وأن يشركه في الثورة، لذا لم يكن من حيلة سوى مشورة مع النخب من الناس، والذين يمثلون الرأي العام، ويعدّون معياراً له. إن دراسة هذا البحث، زيادة على ترسيمه التصوير الأصحّ، ستقدم جواباً للبعض . وخاصة كتاب أهل السنة . الذين يرون أن ثورة الإمام الحسين عليه السلام تعتبر فاقدة لهذا العنصر، فسجلوا عليها اعترافات عدّة. وقد خلط هؤلاء الكتاب بين الموضوعتين، واستفادوا من مخالفة كثيرٍ من كبار ذاك الزمان لثورة الإمام الحسين عليه السلام أن القيام ضدّ يزيد كان قياماً غير صحيح. ولكن بالعودة إلى الكلام الذي جرى بين الإمام عليه السلام وابن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير ومحمد بن الحنفية وأبو سعيد الخدري يتضح أن سبب مخالفتهم هو نكث أهل الكوفة للعهد، وتقاوسيهم، وليس شرعية يزيد.

ومن جهة أخرى، وفي مقابل هذه المخالفات، وحيث كان محورها هو عدم تعاون أهل الكوفة، فقد رأى العديد من الوجوه البارزة والكبيرة وأهل الخبرة في الكوفة والبصرة، والذين كان لهم تاريخ لامع، حتى أن بعضهم اشترك في حروب وفتحات كثيرة في زمن الخلفاء الراشدين، وكان بعضهم الآخر في ركب أمير المؤمنين عليه السلام في معارك صفين والنهروان والجمل، ودافعوا عن أمير المؤمنين عليه السلام حتى الرمق الأخير، ونفس هؤلاء الأفراد هم من دعوا الحسين بن علي، وعاهدوه، ومن هذا المطلق يكتب الإمام عليه السلام في جوابه بعد أن وصلته رسالة أهل الكوفة: وأنا باعث إليكم أخي وابن عمي وثقتي من أهل بيتي، فإن كتب إلى أنه قد أجمع رأي أجلائكم وذوي الحجى والفضل منكم على مثل ما قدمت به رسالكم، وقرأت في كتابكم، قدمت عليكم وشيكة إن شاء الله^(٨٨).

لذا فإن الإمام عليه السلام كان يسعى لمعرفة رأي الأفراد الذين كانوا في صلب الأحداث، ويفترض فيهم أن يعطوا رأيهم في أهل الكوفة، وفي مساعدتهم إياه وعدمهما، وكان الإمام عليه السلام يعدهم أصحاب عقل وفكر. والأدلة التي ستأتي تبيّن أن الإمام عليه السلام قد انطلق في عمله بمشورة مجموعة مهمة، وموافقتها:

أ. إرسال مسلم إلى الكوفة، وتأكيده على أن يقابل الكبار وأصحاب الفكر، وأن يستطلع رأيهم.

ب. الشخصية المميزة والمهمة للعديد من الأفراد الذين دعوا الإمام^(٨٩).

ج. مرافقة كبار أهل البصرة وأتباعهم بعد دعوة الإمام لهم، كالأخنف بن قيس، ويزيد بن مسعود النهشلي.

إذا نظرنا في ما ذكر من مقدمات، ودققنا في شخصيات كتاب الرسائل ومعلني استعدادهم للتعاون مع الإمام عليه السلام، تبيّن لنا، إضافةً إلى عدم شرعية حكومة يزيد، أن هذه الفئة كانت مستعدة لمساعدة الإمام عليه السلام، وللثورة أيضاً^(٩٠).

ج. القوى المسلحة —

كما تقدّم عند دراستنا الفقهية للخروج فإن من الشروط الالزامية للخروج

امتلاك القوى المسلحة الكافية. فهل كان الإمام الحسين^{عليه السلام} يمتلك القوة الكافية لذلك؟

إن إعلان جهوزية عشرات الآلاف من القوى المسلحة من الكوفة لساندة الإمام لا يمكن اعتباره أمراً بسيطاً. فهذا العدد من العسكر، مع تلك المقدّمات التي ذكرناها، تستحث أيّ إنسانٍ يمتلك الدافع، وعاقلٌ وخيرٌ ومحبوبٌ . تتجه إليه الأنظار .. لأنْ يقوم بثورة.

يقول الشيخ المفيد: وكتب إليه أهل الكوفة : إنَّ لك هاهنَا مئَةَ أَلْفِ سَيْفٍ^(٩١) .

ويقول الذهبي: فجاءت رسل أهل الكوفة إليه بديوان فيه أسماء مئة ألف^(٩٢) .

ويقول الشيخ الطوسي أيضاً: إنَّ مُسْلِمَ بْنَ عَقِيلَ لَمْ دَخُلْ الْكَوْفَةَ أَخْذَ الْبَيْعَةَ عَلَى أَكْثَرِ أَهْلِهَا^(٩٣) .

هذا إضافةً إلى مجموعة من أهل البصرة، الذين كانوا قد أعلنوا جهوزيتهم. لذا فدراسة التاريخ تبيّن أنَّ الملاك كان موجوداً، وكذلك الظروف والأرضية. لذا فمن غير المعلوم إلى أي أساس يستند انتقاد بعضهم، كمحمد خضرى بك، حيث يقول: إنَّ الحسين أخطأ في خروجه هذا، الذي جرَّ على الأمة وبالفرقة والاختلاف، وزعزع عmad ألفتها إلى يومنا هذا... غاية ما في الأمر أنَّ الرجل طلب أمراً لم يبهئ له، ولم يعد له عدته، فحيل بينه وبين ما يشتته، وقتل دونه.... وقد ذهب الجميع إلى رأيهم، يحاسبهم على ما فعلوا، والتاريخ يأخذ من ذلك عبرة، وهي أنه لا ينبغي لمن يريد عظام الأمور أن يسير إليها بغير عدتها الطبيعية.... كما أنه لا بد أن تكون هناك أسبابٌ حقيقةٌ لمصلحة الأمة، بأن يكون جورُ ظاهر لا يتحمل، وعسفٌ شديد ينوع الناس بحمله. أما الحسين فإنه خالف يزيد وقد بايعه الناس، ولم يظهر منه ذلك الجور ولا العسف عند إظهار هذا الخلاف^(٩٤).

وقد مجَّ آخرون من أهل السنة هذه الثورة كما تقدم، ولم يعيروا عليها بشيء^(٩٥) .

الخروج وانعدام الظروف

لقد تبيّن من الأبحاث السابقة أنَّ خروج الإمام الحسين^{عليه السلام} كان مشروعاً

ومبرراً. ولكن السؤال المهم هنا هو أنّ ما تقدّم إنما يبرر حركته من مكّة إلى منزل ثعلبية، أو إلى منزل زبالة كحدّ أكثر، حيث وصل إليه خبر شهادة «مسلم» و«هاني». ولكن أيّ تبرير مقبول لخروجه من المدينة إلى مكّة، ومن منزل زبالة نحو الكوفة؟ يمكن أن نلاحظ في هذه الحركة مراحل عدّة. ولا بدّ لكلّ مرحلة أن تقاس بظروفها. وقد أدى عدم الفصل بين المراحل إلى اشتباه كثير من الكتاب والمحلّين لأحداث عاشوراء. ويساعد الفصل بين المراحل على معرفة أيّ مقاطع ثورة الإمام عليه السلام كان يستند إلى عدم شرعية يزيد والاستكاف عن بيعته، وأيها كان يستند. إضافة إلى ذلك. إلى مساندة الناس ونصرتهم وتأييدهم. يترك الإمام عليه السلام في إحدى المراحل بيعة يزيد، وفيها يعتبر. كما ذكرنا. أنّ طريقة وصول يزيد إلى الخلافة لم تكن صحيحة^(٩٦). فإضافة إلى عدم النص على خلافته لدى الشيعة، تعتبر ولادة العهد ليزيد بدعة؛ حيث لم يكن أغلب المسلمين مؤيّدين لها. وقد استفاد الإمام أفضل الاستفادة من هذه النقطة المشتركة بين الآراء لتبرير ثورته. كما أنه في هذه المرحلة يعدّ يزيد غير صالح للخلافة، ويصفه بأنه شارب للخمر، قاتل، وغير كفءٍ مثل هذا المنصب.

ولقد كان من حقّ الإمام عليه السلام أن لا يباعي إنساناً على هذه الحال، وهذا من حقوقه السياسية والاجتماعية. سواءً كان الإمام يراه غاصباً للخلافة، التي هي حقّه الشخصي المسلوب منه، أم لم يكن يراه كذلك، فإنه لم يكن مستعداً لتحمل التعهّدات والآثار الحقوقية للبيعة، وأن يضفي على يزيد خلافته طابع الرسمية والشرعية. ولم يكن استكناف الإمام عليه السلام عن البيعة بالظاهر الجديدة في العالم الإسلامي، فقد امتنع عبد الله بن عمر عن البيعة لعليّ عليه السلام، ولم يعترضه أحدٌ على ذلك. إلا أنّ حاكم المدينة قد سعى إلىأخذ البيعة من الإمام بالضغط والتهديد؛ ولذا فقد صحب الإمام الحسين عليه السلام بعض بنى هاشم، وأمرهم بأخذ أسلحتهم، حين مضى إلى دار الإمارة في المدينة. ولا ريب أنّ تهديد الحكومة هذا لم يكن له أيّ مستند فقهيٌ أو حقوقيٌ، فأقصى ما يمكن أن يُدعى هو أنّ المستكف عن البيعة عاصٍ، وليس لأحد أن يسمّي هذا الإحجام خروجاً.

ولم يكن في هذه المرحلة من خبر عن الكوفة ورسائلها. وأقصى ما قام به

الإمام عليه السلام هو ترك البيعة. وعندما علم الكوفيون أن الإمام قد ترك منكراً كبيراً رأواً الأرضية تساعد على القيام بمعروفٍ كبير. ومن هنا عندما اجتمع محبو الإمام عليه السلام في منزل سليمان بن صرد الخزاعي ذكر هذا الأخير في مطلع كلامه أن الحسين بن علي عليه السلام لم يبايع، وطلب منهم أن يساعدوه^(٩٧).

ويتجه الإمام عليه السلام في المرحلة اللاحقة من المدينة نحو مكة، ولا يسمى هذا الانتقال والتحرك خروجاً على الحكومة أيضاً، فقد كان فقط بفرض الدفاع عن نفسه؛ حيث كان على والي المدينة أن يأخذ البيعة من الإمام بأيّ نحو من الأحياء، لذا فالتأخير لم يكن جائزاً. ويطلب محمد بن الحنفية من الإمام أن لا يقيم في مدينة معينة، وأن يكون في مكان بعيد عن الأنظار؛ حتى يمكنه أن يجمع الناس من حوله^(٩٨).

وجواب الإمام عليه السلام لأخيه محمد يحكى عن ذلك، وأنهم قد شددوا وضيقوا على الإمام عليه السلام : يا أخي، لو لم يكن في الدنيا ملجاً ولا مأوى لما بايعت يزيد بن معاوية...^(٩٩). وعندما خرج الإمام عليه السلام من المدينة تلا هذه الآية: «وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدِينَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِنِي سَوَاءَ السَّبِيلُ» (القصص: ٢٢)، وهي الآية التي قرأها النبي موسى عليه السلام عند تركه مصر، بعد أن قتل رجلاً عن غير عمد، ففارق المكان في حال من الخوف والأمل الشديدين، هارباً من جلاوزة فرعون. وباختياره لهذه الآية يصور الإمام عليه السلام بوضوح أجواء الهروب والملاحقة.

ويعتبر السيد هبة الدين الشهريستاني ذلك الليل وتلك الساعات هي الأكثر مرارةً وصعوبةً في حياة الإمام عليه السلام^(١٠٠).

وعلى الإمام عليه السلام أن يهين نفسه وجميع عائلته وأقاربه من بني هاشم في ليلة واحدة، ويجهّز مقدمات السفر. وقد كان هذا الفرار للهروب من البيعة الإجبارية^(١٠١)؛ فقد أحضر الإمام عليه السلام مرتين في ليلة واحدة، فلم يكن له بديل عن الخروج من المدينة، حاملاً معه أهل بيته. ومن ناحية أخرى فقد رافقت هذه الحركة موجةً من الوعي واليقظة، كانت من الأصول الأولى لثورة الإمام عليه السلام.

كانت مدينة مكة آمنة، تتمتع بنوع من الأمان بالنسبة إلى الإمام عليه السلام. خرج

الإمام عليه السلام من المدينة في الليلة الثامنة والعشرين من شهر رجب. وقد كان شهراً شعبان ورمضان يتمتعان بأهمية خاصة لدى المسلمين، وكان للعمر المفردة ثواب كبير. لذا كانت مكة في هذه الأيام مكتظة، وكانت الأخبار تصل بشكلٍ أسرع منها إلىسائر الأماكن. وبعد ذلك كان المسلمون يسافرون شيئاً فشيئاً إلى مكة لأداء حج التمتع. كانت مكة مكاناً مكتظاً، ومنبراً إعلامياً آمناً نسبياً؛ فقد كان هناك اهتمام عام بحفظ حرمة مكة والكعبة. لذا كانت المكان الأفضل للهجرة. إضافة إلى أنّ الهجرة إليها ستؤدي إلى ابقاء وجдан المسلمين؛ حيث سينتشر خبر امتناع الحسين بن علي عن البيعة في كلّ مكان. وقد وصلت رسالة الكوفيين إلى يد الإمام عليه السلام في مكة، فأخبروه فيها أنّ لا يشارك في جمعة الوالي وجماعته، ونريد أن نجتمع حولك؛ كي تتولّ أمرنا. كما اعتبروا أنّ يزيد غاصب للخلافة أيضاً^(١٢).

وأرسل الإمام عليه السلام إلى الكوفة؛ ليدرس الظروف. وكانت الأحوال فيها مناسبة، وكان جواب مسلم إيجابياً. حتى لو لم يكن جواب مسلم إيجابياً لم تعد مكة مكاناً آمناً للإمام، وكان عليه أن يخرج منها. لذا فالإمام عليه السلام في جوابه لعبد الله بن عباس، الذي يقول للإمام: «إني أتحوّف عليك في هذا الوجه الهلاك والاستئصال... فإنْ أبيتَ إلا أن تخرج فسر إلى اليمن»^(١٣). ويقول الإمام عليه السلام بشكل صريح، في جوابه لعبد الله بن الزبير^(١٤): والله، لئن أقتل خارجاً منها بشير أحب إلى من أن أقتل داخلاً منها بشير، ثم يكمل قائلاً: وأيم الله، لو كنت في جحر هامة من هذه الهوام لاستخرجوني، حتى يقضوا في حاجتهم^(١٥).

لذا فالخروج من مكة كان أمراً لازماً، سواء للدفاع عن نفسه أم لحفظ حرمة مكة والمسجد الحرام بيت الأمن الإلهي. وقد كان حدس الإمام عليه السلام صحيحاً؛ لأنه عندما خرج من مكة تبعته مجموعة من مأموري الحكومة، بل نسبت بينهما مواجهة بسيطة. وهذا يدلّ على أنّ الإمام عليه السلام كان مراقباً في مكة.

إنّ اختيار الكوفة، وتحرك الإمام عليه السلام نحوها؛ استجابة لحاجة الكوفيين وطلبهم، هو مرحلة من ثورة الإمام، لا بدّ من إمعان النظر فيها. وعلى ضوء المعطيات المتقدّمة فإنّ هذه الحركة قد حدثت طبقاً للموازين الحقوقية المقبولة في أوسعاط

الكثير من المذاهب الإسلامية. ومن هنا نجد أنَّ الكثير من كبار أهل السنة، منذ القديم وحتى زماننا هذا، قد استشهدوا بسيرة الإمام الحسين عليه السلام للخروج على الحكومة، واعتبروه مجتهداً قام على أساس اجتهاده من أجل أمرٍ مقدسٍ^(٦).

كان الإمام الحسين عليه السلام في منزل الشعيبة وزبالة عندما بلغه خبر شهادة مسلم، وأكمل طريقه في هذه الحالة. فهل متابعة التحرك تتلاءم والموازين الفقهية والحقوقية للخروج أم لا؟ وبالطبع فإنَّ صعوبة الإجابة عن هذا السؤال تزيد حتى تصل إلى المواجهة بين الإمام عليه السلام وبين عسكر الحُرُّ بن يزيد الرياحي؛ لأنَّه انطلاقاً من هنا تختلف المسألة. بمعنى أنَّ المحطة الأصلية للسؤال هو سبب متابعة الإمام للسفر من منزل الشعيبة حتى منزل «شراف» أو «ذي حسم». هذا المنعطف من حادثة عاشوراء الكبرى هو مستمسكٌ مناسبٌ لأولئك الذين يعتبرون أنَّ ثورة الإمام عليه السلام هي على أساس أمرٍ إلهيٍّ وسريريٍّ من قبل الله سبحانه وتعالى؛ لأنَّهم يقولون: هذه النظرية، التي هي في صدد تبرير وتحليل الثورة على أساس القواعد والمقررات الفقهية والعادلة، تصبح كحدٍ أقصى إلى هذه المرحلة، ولكنَّ منها إلى ما يليها ما هو الحواب الذي يبررها؟ ويكتب مؤلف كتاب «حسين شهيد آگاه (الحسين، الشهيد الوعي)»: لقد كان وصول خبر استشهاد مسلم وهاني في ذاك الحال مؤلماً. وهنا إنَّ كانت المدينة المتوجه إليها هي الكوفة فقد صار معلوماً أنَّ الذهاب إلى الكوفة غير ممكِّن، وإنَّ كان الهدف هو تأسيس حكومة بالاعتماد على القوة العسكرية في الكوفة فقد تلاشت أيضاً. وبمقتضى القواعد الظاهرية كان يجب أن يرجع الإمام من ذاك المكان، أو أن يعلن برنامجاً عقلائياً ومنظمتياً آخر. هنا يجب أن تفتح كافة ملفات الموضوع، وأن تدرس، ولا بدَّ أن يؤيَّد رأي كبار بني هاشم، كابن عباس ومحمد بن الحنفية وغيرهم؛ لأنَّ احتمال تأسيس الحكومة هو احتمال غير عقلائيٍّ، ونسبته تقلُّ عن واحدٍ في المئة^(٧).

وكذلك يقول الشهيد مطهرى: من وجهة نظر الروايات، وطبق اعتقادنا الخاص بالجانب الغيبى، أي ارتباط الإمام واتصاله بعالم الغيب، فإنَّ كافة أعمال الإمام الحسين هي محسوبة ومدروسة، ولا وجود للصدفة فيها ولللاستبهان. ولهذا فإنَّ مسألة مرافقة النساء والأطفال له في سفرٍ مليء بالأخطار هو أمرٌ مدروس أيضاً. وقد

كان العقلاء، الذين يحاكمون المواقف آنذاك من منظار حفظ نفس أبي عبد الله عليه السلام وأهل بيته، يعدونها أمراً غير جائز، ولكنه حتى بعد سماع خبر قتل مسلم، ووضوح المصير، لم يكن ليقوم على الأقل بإعادة أهل بيته إلى المدينة^(١٠٨).

وكذلك يشير إلى هذه النقطة بعض الكتاب العرب، الذين لا ينطلقون من وجهة نظر دينية، فيقول عن الإمام الحسين عليه السلام: كان بإمكانه يوم سمع بمقتل مسلم أن يبتعد عن السياسة، ويلتزم العزلة في مكان آمن، ولكن هروباً كهذا يتناقض مع سجيّته التي كانت ترفض كلّ ما يحيط بها، وقد كان حاضراً أن يوسع من دائرة رفضه هذا إلى أبعد الحدود. إذاً بعد فشل مأمورية مسلم كان الحسين يعلم أنَّ ثورته لن تنجح، ولكنه كان يعلم أيضاً أنه إنْ أراد أنْ يغيّر الأمة الإسلامية فلا بدّ من هذه التضحية...^(١٠٩).

وفي النهاية يقول المعتقدون بنظرية التكليف الإلهي والمصير المحتوم للإمام الحسين عليه السلام: كانت رسالة مسلم للإمام عليه السلام سلبية، ولكن الإمام كان يتحرّك نحو المصير، وكان يسير باتجاه الكوفة، ثم استقر في كربلاء. فخبر شهادة مسلم ورسالته وسائر العوامل لم يكن لها تأثير واقعي في حركته. لذا فهذه المرحلة بنظرهم هي جزء من كلّ متراقب، ولا تنفصل عن باقي المراحل.

ويشير الشيخ المفيد في (الإرشاد) إلى تشاور الإمام مع عائلته وإخوة مسلم بعد وصول خبر شهادة مسلم، حيث قال هؤلاء: «والله، لا نرجع حتى نصيب ثأرنا أو نذوق ما ذاق»^(١١٠). ولكن هل يمكن أن يعدّ هذا دليلاً على الاحتمال العقائدي للنصر؟ وإن لم يكن حديث الإمام مع الحرّ وعمر بن سعد في المراحل اللاحقة مبنياً على العودة، وإن لم يكن منطق تحرك الإمام واضحاً من مكة إلى الكوفة، فإنَّ تبرير هذه المرحلة من التحرّك طبقاً للأطر التي تم تحديدها بعيداً جداً، وسيقوّي منطق الحركة نحو المصير وإنْ أدى إلى الشهادة. وإذا كان الإمام يأمل بالنصر فلماذا قال بعد سماعه خبر شهادة مسلم: فمنْ أحبّ منكم الانصراف فلينصرفُ غير حرج، ليس عليه ذمام^(١١١).

ولو كان هناك احتمال معتنٍ به في النصر لكان عليه أن يحدّthem عنه، فيقول

مثلاً: صحيح أنَّ مسلماً قد قتل، ولكنْ لا زال لنا رجاءٌ في الكوفة، وربما أمكننا بقتالِ يسير أن ننهي الأمر لصالحنا، كما أنَّ من الممكن أن لا تنتهي إلى النصر. ولا شكَّ أنَّ جماعة ممَّن كان مع الحسين^{عليه السلام}، وخاصة الذين التحقوا به في مكَّة وأثناء الطريق، كانوا يأملون بدخول الكوفة دون أدنى مانع، وأن يسيطرُوا عليها بسهولة، وينعموا بالحكومة العادلة للحسين بن علي^{عليه السلام}، ثم يذلُّوا مشكلات الحرب على المدى الطويل بمساعدة من الكوفيّن أيضًا. لذلك يتحملُ أن يكون غرض الإمام^{عليه السلام} من كلامه ذلك هو أن يبطل وهمهم، دون أن يكون يائسًا من النصر. هذا الاحتمال يستحقُ الدراسة، ولا بدَّ من تتبعُ أحداث هذه المرحلة، مع مراعاة الدقة والاحتياط الشديدين.

والبعض الآخر أعطُوا رأياً ثالثاً، واعتبروا تبرير هذه المرحلة متعلقاً بالصفات الشخصية للإمام^{عليه السلام}. وينقل مؤلف كتاب «تفكير نوين سيفي إسلام (الفكر السياسي الإسلامي المعاصر)» من كلام محمد كامل بتنا ما يلي: يعدُّ الحسين^{عليه السلام} هو المسؤول عن المسارعة إلى فتح باب الخصم مع بزيد.... ومن هنا فحتى مع فشل جهود مسلم في الكوفة هو يستمرُّ في حركته... لقد كان الحسين^{عليه السلام} يخوض الثورة على أي حال؛ لأنَّه حفيد النبيّ، وابن عليّ، فارس قريش وفاتح بدر^(١١٢).

ويصرُّ آخرون ممَّن رأوا التمسك بهذا الإطار العام الذي يحيط بثورة الإمام الحسين^{عليه السلام} منذ البداية، فيقولون بوضوح: لو دخل الحسين^{عليه السلام} الكوفة فاتحاً لتشكلت حكومة بقيادته، وللتحققت به مجموعة كبيرة؛ لحبها العميق له^{عليه السلام}. كما أنَّ قوى أهل البصرة، والذين كانوا قد تلقوا دعوةً من الإمام، كانوا حاضرين للاحتجاد مع أهل الكوفة. وفي ظلِّ ذلك فإنَّ الأمل بالنصر كان في محلِّه؛ لأنَّ مقتل قائده واحد هو مسلم بن عقيل لا يحتم الهزيمة. فالقائد الحقيقي لجميع القوى الشعبية العراقية كان نفس الحسين بن علي^{عليه السلام}، ومع دخوله الكوفة هناك أملٌ بأن يصبح جيشه^{عليه السلام} أشدَّ قوَّة، أو على الأقل يُستعيد قوَّته؛ ليشكل النواة الأساسية لجيش الحسين الكبير، ويستعدَّ ل القيام بتحقيق أهدافه و...^(١١٣).

لقد أراد هؤلاء أن يطرحوا منطق الخروج المشروع والصحيح ذي الظروف

والأرضية المناسبين، والذي يمكن الحصول على تفسير حقوقى له حتى في تلك المرحلة. ربما أمكن القول من جهة أن الإمام قد دخل في قضية لم يكن الخروج منها سهلاً، بمعنى أن بدايتها كانت بيده، لكن نهايتها لم تكون كذلك^(١١٤). لقد كان يعلم أن مكة والمدينة ليستا آمنتين، والعودة من هذا المكان لن يحل المشكلة. من هنا، وفي بطن العقبة، وقبل مواجهته لعسكر الحر، وعندما علم أحدهم . ويدعى عمر بن لوزان، من قبيلةبني عكرمة. أن الإمام^{عليه السلام} يريد الكوفة طلب إليه الرجوع، ولكن الإمام^{عليه السلام} أجابه: والله، لا يدعوني حتى يستخرجوا هذه العلقة من جوفي^(١١٥). وعلى أي تقدير فإن مجموع هذه المسائل مانع من الحصول على تحليل واضح وصحيح.

ومن هذا المنطلق يمكن أن نعتبر السير نحو الكوفة مرتكزاً إلى عدة افتراضات:

- أ. المصير الإلهي والمحروم، الذي كان الإمام^{عليه السلام} يسير نحوه بعلم منه.
- ب. أراد أن يحترم الشورى مع عائلة عقيل.
- ج. لم يكن الأمل بالنصر وبالهزيمة قطعياً.
- د. كان يعلم أنه ليس هناك من طريق آخر، والأماكن الأخرى ليست آمنة بالنسبة له، ويجب أن يكمل سيره نحو الكوفة (وهذا نفس احتمال المصير المحروم، ولكن وفق تحليل دنيوي).
- هـ. كان سلوكاً شخصياً وذوقياً بشكل كامل^(١١٦).

المرحلة الأخرى هي مواجهة معسكر الحر للإمام الحسين^{عليه السلام} وأصحابه. هنا يتضح للإمام^(١١٧) ، أو على الأقل لأصحابه، بشكلٍ تام أن الحكومة تريد أن تقف في وجه هذه الحركة بجميع الإمكانيات، والقضية جدية بشكلٍ كبير. ومن الآن فصاعداً يمكن دراسة الخروج ضمن إطار النظرة الفقهية دراسة أفضل.

فالسؤال هو أن إماماً عادلاً قد استجاب لدعوة الناس، بالالتفات إلى الظروف والإمكانات الكثيرة، وكانت الحكومة الحالية فاقدة لعنصر الشرعية أيضاً، أما

بعد أن انتفت الظروف المساعدة على ذلك فهل من تبرير الخروج؟^٦
يبدو أنَّ استراتيجية الإمام تغيرت من هذه اللحظة إلى ما قبل بدء الحرب.
فالإمام يعلم أنَّ الذهاب إلى الكوفة في تلك الظروف الراهنة لم يُعد عملاً فيه
السلامة، وهو يعدَّ نوعاً من التسليم للحكومة. وفهرس هذه الاستراتيجية إلى ما قبل
الحرب كان على النحو التالي:

أ. لقد طلب المساعدة من جيش الحُرُّ؛ لتنفيذ هدفه الأساسي. وربما كان ذلك
قرينة على أنَّ الإمام^{عليه السلام} يأمل بالنصر. كما أنه دعوة لأولئك الذين كتبوا الرسائل
وغيرهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المروعين.

ب . أكمل الإمام^{عليه السلام} كلامه بأنه في حال عدم قبولهم للاقتراح الأول يعود من
حيث أتى، إذاً وصلت قضية الخروج إلى النهاية في نظر الإمام^{عليه السلام}. وفي تحليل سبب
الاستمرار في السير نحو الكوفة لو قيل بأنه عدم أمن المدينة ومكَّة فلماذا أراد الإمام
الرجوع؟ والجواب عن ذلك واضح: لأنَّ الإمام كان يريد الرجوع حينئذ بضمانة من
الحكومة، وهذا يعدَّ نوعاً من التعاقد بينه وبين الحكومة، لذلك أجاب الحُرُّ بأنه
غير مجاز في إعطائه ذلك، ولا بدَّ أن يكتب إلى الأمير.

ج. التأكيد على العودة بعد صلاة العصر بنفس التحليل السابق. لذا أراد الحُرُّ
من الإمام أن لا يسير باتجاه الكوفة، ولا المدينة، بل أن يكون هناك مسیرٌ ثالث،
حتَّى يستطيع أن يكاتب ابن زياد، وينهي القضية بالصلح. قبل الإمام أيضاً، وببدأ
الجيشان بالتحرُّك على فاصلة واضحة. الجميع كان ينتظر الجواب، هل تقبل
الحكومة طلب الإمام في الرجوع أم لا؟

د . وتصل رسالة ابن زياد إلى الحُرُّ في نينوى «أما بعد، فجعجم بالحسين حين
يبلغك كتابي، ويقدم عليك رسولي، ولا تنزله إلا بالعراء في غير حصن وعلى غير ماء،
فقد أمرت رسولي أن يلزمك ولا يفارقك، حتى يأتيني بإنفاذك أمري»^(١١٨).

ه . عندما أراد زهير بن القين في المكان نفسه أن يقاتل جيش الحُرُّ، وأن
يقضي عليهم؛ لأنَّ وراءهم جيشٌ عظيم، أجاب الإمام^{عليه السلام}: «ما كنت لأبدأهم بالقتال». هذه الجملة تحمل في طياتها قيمة حقوقية كبيرة، فالإمام الذي تحرك من

مكة، وقد كتب إليه الآلاف من الكوفيين رسالةً بأنّهم سيؤازرونه في الحرب، لا يريد هنا أن يبدأ حرباً؛ لأنّ المنطق الحقوقي الذي كان في المراحل السابقة لم يعُد موجوداً الآن.

و- يصل مبعوث عمر بن سعد إلى الإمام، ويسأله: لماذا أتيت؟ فيجيب الإمام عليه السلام: كتب إلى أهل مصركم هذا أن أقدم، فأمّا إذ كرهتموني فأننا أنصرف عنكم^(١١٩).
ز - عندما رأى الإمام عليه السلام عمر بن سعد مع جيشه قد دخل نينوى، أرسل له الإمام: «إني أريد أن ألقاك»^(١٢٠).

وفي رواية عن الطبرى، عن أبي مخنف، أنّ هذا اللقاء قد وقع ثلثاً أو أربع مرات^(١٢١). وبعد هذا اللقاء يكتب عمر بن سعد رسالة إلى عبيد الله: هذا حسين قد أعطاني أن يرجع إلى المكان الذي منه أتى، أو أن نسيره إلى أيّ ثغر من ثغور المسلمين شيئاً، فيكون رجلاً من المسلمين، له ما لهم، وعليه ما عليهم، أو أن يأتي يزيد أمير المؤمنين فيضع يده في يده، فيرى فيما بينه وبينه رأيه^(١٢٢).

وقد ذكر الشيخ المفيد نفس هذا الأمر^(١٢٣). وإذا شكنا في القسم الأخير من رسالة عمر بن سعد، كما انتقد الكثيرون على هذا القسم، واعتبروه غير صحيح^(١٢٤)، ولكن الأقسام الأولى للرسالة تؤيدها القرائن السابقة. إضافةً إلى أنه إذا أراد الإمام أن يتعاون مع يزيد لكان قد بايع عبيد الله وبعوته في المكان نفسه. وعلى كل حال يستخلص من جواب عبيد الله نقطتين أساسيتين: الاستسلام الذليل؛ أو الحرب. واختار الإمام الحرب.

ح . ليلة عاشوراء طلب الإمام من أصحابه أن يغادروه بحرية تامة، وأنّهم في حلّ من بيته. وهذا التصرّف يشير إلى أنّ مسألة الخروج قد انتهت بشكلٍ كامل.

ط - يوم عاشوراء، وخلال مرحلتين من خطابه، نصح هؤلاء بعدم الحرب، وأن يسمعوا كلامه، ولا يسارعوا إلى سفك الدماء^(١٢٥). وهكذا قضى الإمام على جميع حجتهم، وعندما واجه الحرب من خلال إصرارهم يقول: ويحكم، أطلبوني بقتيلٍ منكم قتلته، أو مال لكم استهلكته، أو بقصاص جراحة^(١٢٦)؛ بمعنى أنّكم استناداً إلى أيّ منطق حقوقىٍ وموازين فقهية تحاربوني!

وتکشف هذه الخطابات والموافق من قبل الإمام عن عدة مسائل:

١. لم يكن الإمام يسعى نحو الحرب وسفك الدماء.
٢. كان لديه نية في الرجوع.
٣. لم يُرِدْ أن يكون البادئ بالحرب.
٤. لم يكن لدى أولئك ذريعة للحرب.

إذا فالخروج في هذه المرحلة منتفٍ أساساً، وليس هناك أي قرينة عليه، بل هناك فرائض على خلافه، والطرف المقابل هو الذي كان يطرح منطق القوة وال الحرب. وكان سير البحث هنا وفق النحو التالي: حيث لم يكن للإمام عليه السلام الإمكانيات الالزامية، ولم تكن ظروف الجهاد والخروج متوفّرة لديه، فقد اقترح ترك القتال. ومع ذلك فقد انتقد بعض أهل السنة الإمام، واعتبروه مسبباً لتفرقمة الأمة، ويرأوا يزيد، كما اعتبروا أنَّ ركون الإمام إلى كلام «مسلم» وتقديره للأوضاع كانا خطأتين. وفي النتيجة فقد ظنوا أنَّ خروج الإمام لم يكن صحيحاً من جهة عدم تحقق شرائط الوجوب وشرائط الواجب. ولكن هؤلاء لم يعيروا هذه المرحلة من حركة الإمام أي أهمية. وإذا كانت جميع تحليلاتهم ليزيد والإمام والظروف صحيحة فإنهم يعجزون عن الإجابة عن السؤال التالي: عندما قبل الإمام أن يتراجع، وأن لا يدخل في الحرب، لماذا أصرّوا هم على الحرب؟

ومن جهة أخرى فإنَّ العديد من فقهاء الشيعة قد تمسَّكوا بسيرة الإمام الحسين عليه السلام في بحثهم عن جواز الهدنة أو عدمها. وفي الحقيقة فإنَّ جهودهم تصب في الإجابة عن هذا السؤال: إذا فقدت شروط وجوب الخروج فما هو حكم متابعة الجهاد والمواجهة حتى القتل؟ هل هو جائز، أم واجب، أم محظوظ؟ وما هي المبني الفقهية التي يرتكز إليها؟ هل عدم استسلام الإمام يقبل التبرير فقط على أساس القواعد الأخلاقية، أم أنَّ ذلك المنطق الحقوقي يكفي لتبريره؟ وعلى أي أساس فقهى يجب أن يقاتل الإمام ويقتل؟

يواجه منطق الخروج المشروع، والصورة التي يبتئها له في الأبحاث السابقة، أسئلة جادة في مرحلتين: الأولى: المرحلة التي مررت، أي انطلاقه من منزل «زبالة» إلى

«ذى حسم»؛ والثانية: الحرب حتى الشهادة، إلى الوقت الذي لم يكن فيه أيّ أمل بالنصر. ودراسة آراء الفقهاء وتصانيفهم يفتح أمامنا أفقاً أوسع للبحث. أمّا المرحلة الأخيرة التي طوتها هذه الثورة التاريخية فهي مرحلة الجهاد والبارزة. وبعد أن بقيت مطالب الإمام بغير إجابة فقد عمدوا إلى تخييره بين خيارات: التّ¹ والاستسلام؛ أو الحرب والموت بعزة.

وينقل الشيخ المفيد أنَّ عمر بن سعد بعد إرساله الرسالة الثانية تلقى جواباً قاسياً من عبيد الله بن زياد، حيث كتب له: إني لم أبعثك إلى الحسين لتكتفَّ عنه، ولا لتطاوله، ولا لتمنيه السلامة والبقاء، ولا لتعذر له، ولا تكون له عندي شافعاً، انظر فإنْ نزل حسين وأصحابه على حكمي، واستسلموا، فابعث بهم إلى سلماً، وإنْ أبوا فازحفَ إليهم حتى تقتلهم^(١٢٧).

لذا فقد صار الإمام مخيّراً بين الذلة والعزّة، لذلك اختار الثانية، ولم يكن من سبيل سوى الدفاع عن نفسه وماله.

وفي يوم عاشوراء، وعندما ردَ الإمام على قيس بن الأشعث، بين قضية مهمة. لما طلب قيس من الإمام أن يسلِّم لحكم ابن زياد أجابه الإمام: لا والله، لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولا أفرِّغ فرار العبيد.

وهكذا فالإمام كان يعلم أن التسليم يعني الموت الذليل، لذا فقد كان مخيّراً بين أمرتين: الموت بذلة؛ أو الموت بعزة، فاختار الأمر الثاني^(١٢٨). والمنطق الحقوقي لهذا الأمر واضح، وهو الدفاع المشروع والاضطراري. فالاستسلام للموت الذليل هو مصدق لـ «الإلقاء في التهلكة»، التي نهى عنها الباري عزَّ وجلَّ: «وَلَا تُقْتَلُوا يَأْتِيَنِيْكُمْ إِلَى الْهُلْكَةِ» (البقرة: ١٩٥).

وقد اهتمَ المحقق الثاني بهذه النقطة، واستشهد بها. ولو لم تقبل بهذا الاستدلال من أنَّ الإمام سيقتل على كلّ حال، وقد اختار الطريق الأفضل. فهل هناك من منطق آخر يبرِّر عمله؟

وقد تعرّض بعض الفقهاء إلى هذه المسألة في كتاب الجهاد، واستشهدوا بمنهج الحسين بن علي^(١٢٩)، في توضيح الهذنة وضرورتها وشروطها، فهل هذا الاستشهاد

صحیح؟

يعتقد العلامة الحلي أنّ الهدنة ليست واجبة على كلّ تقدیر، سواء كان بالسلميين قوّة أو ضعف، لكنّها جائزة؛ لقوله تعالى: «وَإِنْ جَتَّهُوا لِلّهُمَّ فَاجْتَنِّهِمْ»، وللآيات المتقدمة، بل المسلم يتخيّر في فعل ذلك برخصة ما تقدّم، وبقوله تعالى: «وَلَا تُثْقِلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى الْهُنْكَةِ»، وإن شاء قاتل حتى يلقى الله شهيداً؛ بقوله تعالى: «وَقَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ»، وبقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قاتَلُوا الَّذِينَ يُلُوتُكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ وَلَنْ يَجِدُوا فِي كُمْ غُلْظَةً»، وكذلك فعل سيدنا الحسين عليه السلام، والنفر الذين وجههم النبي ﷺ إلى هذيل، وكانوا عشرة، فقاتلوا مئة حتى قتلوا، ولم يغلب منهم أحد إلا حبيب (١٢٩).

وقد ذكر ما يشبه ذلك في كتاب (تذكرة الفقهاء) (١٣٠).

والنتيجة أنّ رأي العلامة هو أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان مخيّراً بين الحرب والصلح، وهو اختار الحرب والشهادة. وبرأيه فإنّ المنطق الحقوقيّ لتصريف الإمام هو العمل بطرف الجواز. وكما يبدو فإنّ العلامة لم يتعرّض لمسألة أنّ الإمام كان سيقتل على أيّ حال، ولذلك اختار الطريق الأفضل، بل يقول: إنّه كان يامكانه أن يصالح وأن يحارب، فاختار السبيل الثاني، لذلك استشهد بآية: «وَلَا تُثْقِلُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى الْهُنْكَةِ» على الهدنة، وبآية «وَقَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ» على الحرب، وصرّح بأنه اختار هذا الطريق بنفسه: ليستشهد.

وقد قبل الشهيد الثاني هذا المعنى. فهو بعد أن يستشهد بكلام العلامة في التذكرة يصرّح بتبنّيه لرأيه (١٣١).

ويرى المحقّق الثاني . كما أشير . أنّ المنطق الحقوقيّ للإمام في متابعة الثورة حتى الشهادة يتمثّل في أمور ثلاثة: أولاً: إنّ العدو لن يتقيّد بهذه المعاهدة، وسيقتل الإمام. ثانياً: يوجب الصلح إضعاف الحقّ، ويلتبس الحق بالباطل، ثالثاً: لقد قام يزيد علينا بمخالفته الدين.

وممّا لا شكّ فيه أنّه بين جميع الموارد التي تقدّمت على نحو الاحتمال. وهو لا يعتبر المهادونة أمراً تخيارياً يمكن لفرد أن يختار أيّ جهة أرادها بدون ملاك أو

ملاكات معينة.

وهو يقول في قسم آخر من استدلاله: نحن لا يمكننا أن نعلم أن مصلحة الإمام الحسين عليه السلام هي في المهادنة أو في تركها؛ لأنَّه من جهة يمكن أن تكون النقاط سابقة الذكر ملائكةً لمتابعة الحرب؛ أو أنَّه لم يكن لدى الإمام إمكانية للمهادنة أبداً.

وخلاله كلام المحقق الثاني هي أنَّه من أجل جواز المهادنة أو عدمها لا يمكن الاستشهاد بفعل الإمام، بمعنى أنَّا لا نعلم طبقاً لأيِّ ملاك قام الإمام عليه السلام بهذا العمل؛ هل بسبب المصالح التي ذكرت أو أنَّه كان مخيَّراً بين الصلح وال الحرب؟ لا نعلم.

وربما أراد المحقق الثاني أن يقول: إنَّ فعل الإمام هنا دليل لبيِّن، لا يمكننا أن نأخذ منه أكثر من القدر المتيقن.

ويقول صاحب رياض المسائل، ضمن نقده لـكلام المحقق الثاني: وأما فعل سيدنا الحسين عليه السلام فربما يُمنع كون خلافه مصلحة، وأنَّ فعله كان جوازاً، لا وجوباً، بل لمصلحةٍ كانت في فعله خاصة، لا تركه، كيف لا، ولا ريب أنَّ في شهادته إحياء لدين الله قطعاً؛ لاعتراض الشيعة على أخيه الحسن في صلحه مع معاوية^(١٢٢).

إذاً فالإمام عليه السلام برأي صاحب الرياض قد اختار الحرب؛ بهدف رعاية المصالح.

ولصاحب الجواهر مبني خاصٌّ، يختلف فيه عن سائر الفقهاء الذين تقدمت الإشارة إليهم. فهو يذكر أنَّ الإمام ربما كان يعلم أنَّه سيقتل على أيِّ حال، ومن جهة فإنَّ مقتله سيؤدي إلى حفظ دين جده. ولكنه لم يكتفي بهذا، بل يقول: على أنَّه له تكليف خاصٌّ قد أقدم عليه وبادر إلى إجابته، ومعصوم من الخطأ لا يعترض على فعله ولا قوله، فلا يُقاس عليه^(١٢٣).

ويرى صاحب الجواهر أنَّ تكليفنا في مثل هذه الموارد هو وجوب الصلح. وهو ينظر إلى ثورة الإمام الحسين عليه السلام نظرة تعتبر التحليل والدراسة الفقهية والحقوقية لها دخولاً إلى ميدانِ نحن قاصرون عنه.

من هنا ففي خروج الإمام الحسين عليه السلام بعد اصطدامه بالمانع من استمراره وجوهًا ثلاثة، طبقاً لمبني عدة من الفقهاء:

أ. جواز المهادنة والمصالحة مطلقاً؛ وجواز الجهاد.

- بـ. لزوم الجهاد؛ بسبب وجود المصلحة أو الضرورة.
- جـ. الجهاد كان تكليفاً خاصاً بالإمام الحسين^{عليه السلام}، ولكن الأصل الأولي هو وجوب الصلاح.

آخر الكلام —

إذا اعتربنا أنَّ ثورة الإمام الحسين^{عليه السلام} واقعةٌ قبل التحليل على ضوء المباني الفقهية. الحقوقية المقبولة بين المذاهب الإسلامية فإنَّ هذه الثورة مقبولةً ومشروعة، وكذلك فإنَّ نوع حكومة يزيد، وطريقته في الترْبُّع على عرش الخلافة، لا يقبلها أكثر المسلمين حتى اليوم، وكان للإمام^{عليه السلام} الحقُّ في أن يستنكر عن بيته. وعندما رأى أرضيةً مناسبة، وذلك حين تعاون معه العديد؛ ليبني مجتمعاً أفضل، انطلق نحوهم، معتمداً التشاور واتباع الطرق الطبيعية. ورغم أنَّ تحليل الثورة يواجه مشكلةً في مرحلة من مراحلها، ولكن عندما بدا للإمام بشكلٍ قاطع أنَّ الظروف لم تُعدْ مناسبةً أراد الرجوع، لكنه اصطدم بمخالفة الحكومة، ولذا لم يكن هناك من سبيل سوى الحرب حتى الشهادة.

المواضيع

- (١) بل معرفتهم^{عليهم السلام} هي أمرٌ ممكِّن لمنْ خضع لتربيتهم، وسار على تعاليمهم. ولو صحَّ أنها غير ممكنة لكان الحديث على معرفة الإمام تكليفاً بالمحال، ومن الواضح أنَّ المراد بمعرفة الإمام، الوارد في الروايات أنه الطريق إلى معرفة الله، لا يقتصر على معرفة اسمه ونسبة وسيرته. (المترجم).
- (٢) لا تناقض بين الارتكاز إلى الشخصية الواقعية للإمام حين دراسة سيرته وبين حجية أفعاله وإمكان الاقتداء بها؛ وذلك أولاً: لأنَّ هذه الشخصية الواقعية هي سبب الحجية، ومن هنا كان لا بدًّ من أخذها بعين الاعتبار؛ ثانياً: لأنَّ الإمام^{عليه السلام} يراعي في أعماله ضوابط الشريعة وقواعدها، ولكن على مستوى دوره هو وقدرته ورؤيته للأمور، ومن هنا فلا بدًّ من دراسة أفعاله دراسة فقهية تأخذ بعين الاعتبار تكليفه هو كامام، ومعطياته كذلك، والأكانت من المجال أن نجد لها ببرأً شرعياً. وكانت كأفعال الخضراء^{عليها السلام} حين اعترض عليه موسى^{عليه السلام}. وهذا لا يمنع من الاقتداء بالقاعدة العامة التي يؤسِّسها الإمام، والتي قد تقتضي فعلاً مشابهاً من المكلف في الظروف والإمكانات المشابهة. كما قد تقتضي فعلاً مغايراً. وسيأتي في التعليقات اللاحقة مزيد بيان لذلك. (المترجم).

- (٣) حميد عنایت، تفکر نوین سیاسی اسلام (الفکر السیاسی الإسلامی المعاصر): ۲۵۴، ترجمة: أبو طالب صارمی.
- (٤) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٢٩٥.
- (٥) السيد ابن طاووس، اللھوف فی قتلی الطفوف: ٢٨.
- (٦) المصدر نفسه: ٦٣، ٦٥.
- (٧) الكلینی، أصول الكافي ١: ٢٨٠.
- (٨) علي بن اشتہار دی، کتاب هفت سالہ (السنوات السبع): ١٩٣ - ١٩٤.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) راجع: السيد مرتضی العسکری، مقدمة مرأة العقول ٢: ٤٨٤ - ٤٩٣. (ملاحظة: لم أتعذر على مقدمة مرأة العقول، فترجمت الفقرة من الفارسية [المترجم]).
- (١١) راجع: المفید، الإرشاد ٢: ٣٠ - ١٠٠.
- (١٢) صحیفه نور: ١٧٤.
- (١٣) المصدر السابق ١٧: ٥٨.
- (١٤) السؤال الأساسي هو أنّه كيف يمكن لشخص يعلم علم اليقين بمقتله، ويكون مصمماً في الوقت نفسه بشكل جاد على القيام بعمل آخر؟ وقد كان الجمع بين العلم الظاهري والباطني منذ القدم موضع اهتمام المتكلمين الشيعة، والتعرّض لذلك الآن هو خارج عن موضوع بحثنا. وقد أجاب العلماء بشكل مفصل عن ذلك؛ كلّ منهم من وجهة نظره الخاصة، وكلّ منها قيمتها ضمن مجالها.
- (١٥) راجع: محمد خیر ھیکل، الجهاد والقتال ١: ١١٣.
- (١٦) راجع: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٢؛ کشف المراد: ٢٨٨؛ التراقي، عوائد الأيام: ١٨٥.
- (١٧) راجع: حسين علي منتظری، دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٢٧.
- (١٨) راجع: محمد مهدی شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام: ١٠٥.
- (١٩) راجع: جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاهت وعدالت: ٤١.
- (٢٠) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦.
- (٢١) ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٢.
- (٢٢) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدله ٦: ٦٦٣.
- (٢٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤: ١٦٩ - ١٧٠.
- (٢٤) الغزالی، الاقتصاد في الاعتقاد: ٧٩١. ملاحظة: أقول: حصل اشتباه في النقل والترجمة الفارسية، والفقرة المأخوذ منها هي: وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة: إما التنصيص من جهة النبي ﷺ؛ واما التنصيص من جهة إمام العصر، بأن يعيّن لولاهي العهد شخصاً معيناً من أولاده أو سائر قريش؛ وإما التتفويض من رجل ذي شوكة، يقتضي انقياده وتقويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المباغة، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد، مرزوق في نفسه، مرزوق بالتابعية، مسؤول على الكافية، ففي بيته وتقويضه كفاية عن تقويض غيره؛ لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع، وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد، بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة، فلا بدّ من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التقويض، حتى تتم المطاعة. بل أقول: لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد مطاع متبع، فنهض بالإمامية وتولاها

- بنفسه، ونشأ بشوكته وتشاغل بها، واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفایته، وكان موصوفاً بصفات الأئمة، فقد انعقدت إمامته، ووجبت طاعته، فإنه تعين بحكم شوكته وكفایته، وفي منازعته إثارة الفتن، إلا أن من هذا حاله فلا يعجز أيضاً عنأخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد. انتهى.
- وقد وقع الخطأ في مواضع: ترك قوله تنصيص النبي ﷺ، وترك ذكر طريقة تقويض الرجل ذي الشوكة والاقتصار على طريقة أهل الحل والعقد، والحال أنهما ورداً معاً، ذكر صورة ما لم يوجد فرضي والحال أن الغزالي قال: لو لم يوجد إلا فرضي واحد. (المترجم).
- (٢٥) عبد العزيز عزّت الخياط، النظام السياسي في الإسلام: ٧٩١.
- (٢٦) راجع: حسين عطوان، الأميون والخلافة: ٥١.
- (٢٧) ابن أثيم الكوفي، الفتوح: ٤: ٢٢٢.
- (٢٨) حميد عنایت، آندیشه سیاسی در اسلام معاصر: ١٥٠.
- (٢٩) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ١: ٢٠٨.
- (٣٠) المصدر السابق: ١٩٦.
- (٣١) المصدر السابق: ٢٠٥.
- (٣٢) حميد عنایت، تفکر نوین سیاسی اسلام: ٢٦٣.
- (٣٣) الألوسي، روح المعانی: ٢٦: ٧٣.
- (٣٤) راجع: ابن الأثير، الكامل: ٥: ٥٦؛ وابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ١: ١٨٢.
- (٣٥) حسين شاکری، من سیرة الإمام الحسین: ٢١.
- (٣٦) تاريخ الطبری: ٥: ٣٤٢. ملاحظة: الإرجاع إلى الطبری في هذا المورد غير صحيح؛ حيث لم نجد في الصفحة المشار إليها. ويستبعد أن يكون هذا الكلام للطبری، فهو مؤرخ وناقل لا أكثر، وهذا كلام تحليلي، يبدو أنه من معاصر. مما يحتمل أن يكون الكاتب قد اشتبه في إثبات المرجع. (الترجم).
- (٣٧) محمود خالدي، معالم الخلافة في الفكر الإسلامي: ١٢٠ - ١٢٦.
- (٣٨) ابن العربي، العواسم من القواصم: ٢٣١.
- (٣٩) راجع: تاريخ الطبری: ٥: ٣٨٢.
- (٤٠) راجع: محمد صادق نجمي، كلام الإمام الحسين من المدينة إلى كربلاء.
- (٤١) شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام: ٢: ٥ وما بعدها. ملاحظة: لم أجد هذا الكلام في تاريخ الإسلام، للذهبی، وإنما نقلته عن الطبری، وأعتقد بأن العنوان المعطى خاطئ؛ فالجزء الثاني من تاريخ الإسلام هو في سيرة النبي ومغایره. (المترجم).
- (٤٢) المصدر السابق.
- (٤٣) تاريخ الطبری: ٥: ٣٨٦، ٣٨٧. ملاحظة هامة جداً: المنقول عن الطبری مفهوم ومتترجم بنحو خاطئ. والكلام اللاحق له مبني على فهمه الخاطئ، فلا بد من تصحيحهما معاً. والخطأ هو في ترجمة الجملة الأخيرة تحديداً: «فوالله ليملکن...». وقد تم نقل العبارة الصحيحة كما هي من تاريخ الطبری. وقد فهم كاتب المقالة عباره: «فوالله ليملکن»، ولا يجوز السلاح فيه» بمعنى لا يجوز للإمام أن يشهر السلاح، والحال أن معنى ما في الطبری هو أن عبد الله كان يقول: إن الإمام سيملكه، ولن يصل إليه أذى السلاح؛ ولذلك كان ينصح الفرزدق بملازمه. وهذا المعنى هو الذي استقاده مترجم تاريخ الطبری، المنقوله عبارته في الحاشية. وهو الأرجح: لرجوع ضمير يملکن إلى الإمام الحسين

المذكور في الكلام : أو أنّ بني أميّة سيمكونون، ولا يجوز لهم أن يشهروا السلاح على الإمام وأصحابه. ولذا على الفرزدق أن يخرج معه دفاعاً. وكلا المحتلين للعبارة لا يلائم ما استفاده الكاتب منها. (المترجم).

(٤٤) خير هيكـل، الجهـاد والقتـال ١: ١٩٨.

(٤٥) راجـع: المـفـيد، الـإـرشـاد: ٢٠٥.

(٤٦) يبدو واضحاً من خلال هذا القسم من رسالة الصلح أنَّ الإمام الحسن عليه السلام : بسبب الجوّ الحاكم جسد هذه المسألة؛ وهي الشوري بين المسلمين والقبول بها من جانب المسلمين. وهذا تأييد للموضوع. رغم أنه سيأتي أنَّ البعض قد شكَّ في صحة هذا القسم من وثيقة الصلح. (راجع: الشيخ راضي آل ياسين، صلح الإمام الحسن: ٣٥٥، ترجمة: السيد علي الخامنئي).

(٤٧) راجـع: المـودـودـي، الـخـلـافـة وـالـمـلـكـ: ٩٩ . ١١٢.

(٤٨) راجـع: حسـين عـلـي مـنـتـظـري، درـاسـات فـي ولـاـية القـيـمـة ١: ٥٩٣.

(٤٩) مـسـنـد أـحـمـد بـن حـنـبل ٥: ٢٥١ . ٢٥١.

(٥٠) المـصـدـر السـابـقـ ٢: ١٤٨١ . ١٤٨١ حـ ١٨٥٥.

(٥١) المـصـدـر السـابـقـ ١: ١٤٨٩ . ١٤٨٩ حـ ١٨٣٩ . ٣٦٢.

(٥٢) ابن حزم، المـحلـيـ ٩: ٢٦٢.

٤٨ راجـع: خـير هـيكـل، الجهـاد والقتـال ١: ١٢٢ . ١٢٢.

(٥٤) وهـبة الزـحـيليـ، الفـقـه الإـسـلـامـيـ وـأـدـلـتـهـ ٦: ٧١٠ . ٧١٠.

(٥٥) المـصـدـر نـفـسـهـ.

(٥٦) راجـع: خـير هـيكـل، الجهـاد والقتـال ١: ١١٧ . ١١٧ وما بـعـدـها.

(٥٧) ابن حجر العسقلانيـ، فـتح الـبارـيـ فـي شـرـح صـحـيـح الـبـخارـيـ ١٢: ٨ . ٨.

(٥٨) الأـشـعـريـ، مـقـالـات إـسـلـامـيـنـ ٤٥١: ٤٥١.

(٥٩) صـحـيـح مـسـلـمـ بـشـرـح النـوـوـيـ ٨: ٢٥ . ٢٥.

(٦٠) عـيـاض بـن أـبـيـانـ بـن صـدـقـةـ هوـ مـن فـقـهـاءـ أـهـلـ السـنـةـ، تـسـلـمـ قـضـاءـ الـبـصـرـةـ فـي زـمـانـ الـمـؤـمـونـ.

(راجـعـ: شـهـابـ الدـيـنـ أـحـمـدـ بـنـ عـلـيـ، لـسـانـ الـمـيزـانـ ٤: ٣٩٠ . ٣٩٠).

(٦١) صـحـيـح مـسـلـمـ بـشـرـح النـوـوـيـ ٨: ٣٦ . ٣٦.

(٦٢) في اسـتـشـهـادـ أـهـلـ السـنـةـ بـقـيـامـ إـلـاـمـ الـحـسـينـ عليـهـ السـلامـ في ردّ وـقـيـوـنـ نـظـرـيـةـ ماـ يـجـبـ الـالـتـفـاتـ إـلـىـ آـنـ فعلـ إـلـاـمـ الـحـسـينـ عليـهـ السـلامـ طـبـيـعـةـ لـمـبـانـيـمـ فـيـ سـائـرـ أـعـمـالـ الصـحـابـةـ وـالـتـابـعـيـنـ هوـ اـجـهـادـ مـنـهـ. وـالـنـقطـةـ الأـخـرـىـ الـتـيـ نـحـصـلـهـ مـنـ هـذـاـ اـسـتـشـهـادـ آـنـ الـمـجـمـوعـةـ التـيـ رـفـضـتـ إـجـمـاعـ أـبـيـ بـكـرـ بـنـ مـجـاهـدـ؛ـ اـسـتـنـادـ إـلـىـ قـيـامـ إـلـاـمـ الـحـسـينـ، لـمـ يـرـواـ آـنـ انـحـرـافـ يـزـيدـ قـدـ وـصـلـ إـلـىـ الـكـفـرـ الـذـيـ يـنـتـجـ جـوـازـ الـثـورـةـ عـلـيـهـ حـسـبـ نـظـرـهـمـ.ـ ٣٧ـ

(٦٣) المـصـدـر السـابـقـ: ٣٧.

(٦٤) صـدـيقـ بـنـ حـسـنـ القـنـوـجيـ الـبـخـارـيـ، الرـوـضـةـ الـبـهـيـةـ ٢: ٥٢٠ـ (يـنـقـلـ عـنـ خـيرـ هـيكـلـ، الـجـهـادـ وـالـقـتـالـ ١: ٢٢ـ)ـ آـنـ النـظـرـيـاتـ الـمـقـدـمـةـ مـبـهـمـةـ إـلـىـ الـحدـ الذـيـ جـعـلـ الـغـرـبـيـنـ يـقـفـونـ مـنـهـاـ مـوـقـعـاـ سـلـبـيـاــ.ـ يـنـقـلـ مـحـمـدـ يـوسـفـ مـوـسـيـ فـيـ كـتـابـ (نـظـامـ الـحـكـمـ فـيـ إـسـلـامـ)ـ بـعـضـاـ مـنـ تـلـكـ الـمـوـافـقـاتـ:ـ مـرـجـولـيـوـثــ الـحـاـكـمـ الـذـيـ ثـبـتـ رـأـيـ النـاسـ باـسـتـقـرـارـهـ لـيـسـ مـنـ حـقـ رـعـاـيـاهـ وـوـلـاتـهـ الـقـيـامـ ضـدـهــ.ـ مـكـ دـوـنـالـدـ:ـ إـلـاـمـ (ـفـيـ عـرـفـ الـمـسـلـمـيـنـ)ـ لـيـسـ هـوـ ذـاكـ الـحـاـكـمـ الـقـانـوـنـيـ الـذـيـ تـرـيـدـهــ.ـ تـوـمـاسـ أـرـنـوـلـدـ:ـ الـخـلـافـةـ الـتـيـ يـعـرـفـ

بها مسلمون كهؤلاء هي نوع من الحكومة الاستبدادية الظالمة، حيث يقوم الحكم بعمله بسلطة مطلقة بلا قيد أو شرط، ويطلب من الناس أن يطاعوه دون أي تردد. (راجع: نظام الحكم في الإسلام: ١٦٥ وما بعدها).

(٦٥) محمد خير هيكيل، الجهاد والقتال ١: ١٢٧ - ١٢٥.

(٦٦) المصدر السابق: ١٢٣.

(٦٧) العلامة الحلي، المستجاد من الإرشاد (المجموعة): ١٥٧؛ الأردبيلي، كشف الغمة ٢: ٢١٤؛ المفید، الإرشاد ٢: ٤١.

(٦٨) راجع: الشيخ راضي آل ياسين، صلح الإمام الحسن عليه السلام: ٢٥٥، ترجمة: السيد علي الخامنئي.

(٦٩) المصدر السابق: ٢٧٨ وما بعدها.

(٧٠) راجع: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة: ١٤٨ - ١٥٠.

(٧١) راجع: باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسن عليه السلام: ٤٦٩، عن الترجمة الفارسية: زندگانی إمام حسن عليه السلام، ترجمة: فخر الدين حجازي.

(٧٢) الخصبي، الهدایة الكبرى: ١٢٥.

(٧٣) يبدو أن هذا الكلام يحتاج إلى مزيد تأمل ونظر.

عقد الصلح . خلافاً لما ذكر . هو مانع في نظر الناس، كما أشار الكاتب في النهاية، وهو مانع بنسن الرواية، التي لا داعي لإهمال دراستها والتشكيك بسندتها. وقد ذكر في دراسته لهذا المانع وتأمله في مدى مانعيته مقدمات غير سليمة، منها: كون حياة الإمام الحسن مانعة للإمام الحسين عليه السلام عن القيام. غير أن حياة الإمام الحسن لا يمكن فرضها مانعاً عن ثورة الحسين؛ لأن الحسين لو كان يريد الثورة في حياة الحسن لكان الحسن أرادها أيضاً؛ كونهما إمامين معصومين لا تناقض بين فعليهما، وأما بعد شهادة الحسن فلا تكفي شهادته ليثور الحسين، ولا تعد الظروف مهيئة بذلك للثورة؛ لأن صلح أخيه هو صلحه هو، ولا فرق بين صلح أمناء أخوه وصلح أمضاء هو، فكما كان هناك مانع للحسن عليه السلام عن القيام. ولو بعد بوادر للنقض يمكن أن توجه وتبرر لو لم تكتمل صورتها أمام الرأي العام، فإن هذا المانع نفسه هو مانع عند الحسين عليه السلام. والصلح كان قد شرط موته معاوية لرجوع الخلافة إلى الحسن أو الحسين أو الشورى على اختلاف روایات الصلح، ولم يشترط موته الإمام الحسن عليه السلام؛ كي ينتظره الإمام الحسين عليه السلام.

كما أن ما أشار إليه من كلام معاوية عام ٤٩هـ في المدينة مع العبادلة لم يكن بيعة ليزيد. بل كان مجرد طرح للفكرة واستشارة فيها. فلو أن أحد الإمامين ثار بعد هذه الواقعة لكان بإمكان معاوية أن يقول للرأي العام باتّي كنتُ أستشير وجوه الناس، ولم أعقد بيعة، ولم أخالف عقداً.

كما أن كون الصلح مانعاً ظاهرياً هو أمرٌ كافٍ للمنع عن الثورة، ففعل الإمام وإنْ كان له أغراض بعيدة وأسباب باطنية، غير أنه لا يتنافي مع الأسباب والمotive الظاهريّة أيضاً. (المترجم).

(٧٤) سياست نامه محمد قزوینی: ١٦٨.

(٧٥) ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة ١: ١٤١. تحقيق: الزيني.

(٧٦) عطاء الله مهاجراني، انقلاب عاشوراء: ٧٥.

(٧٧) نهج البلاغة، الرسالة: ٣٩.

(٧٨) نعمت الله صالح النجف آبادي، شهید جاوید: ٨٤.

(٧٩) المفید، الإرشاد: ١٧٩.

- (٨٠) المصدر السابق: ٢٠٠.
 (٨١) المصدر نفسه.
 (٨٢) راجع: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة: ١٥٥ - ١٥٧.
 (٨٣) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: ٢٢ - ٢٣.
 (٨٤) وتجنباً للإطالة فإننا نختصر بحثاً عن هذا الحدّ، وإنْ كان يحسن بنا أن نزيد هذا الموضوع بياناً في سبيل تقديم صورة صحيحة عن الخروج المشروع للإمام الحسين عليه السلام. إن الاستناد إلى فسق يزيد وفجوره، وسعيه إلى محو الإسلام من أساسه، هو أكثر انسجاماً مع تلك النظرية التي تنظر إلى هذه الثورة فقط وقطعاً ضمن إطار شهادة الإمام التعبدية؛ مما يعني أنَّ أساس الإسلام كان في خطر محتم دفع الإمام أن يقدِّم نفسه للشهادة. هذا الأمر ليس فقط لا يتوافق مع الواقع التاريخي المقدمة، بل تلزم منه لوازم أخرى فاسدة، فلم يكونوا قاتلَ حكَامَ بني العباس الذين كانوا يقتلون ويغافرون بشكل علنيٍّ ويتناولون المسكر، لكنَّ الأئمة اختاروا مقابل هؤلاء إما السكوت؛ أو التهلي عن المنكر باللسان. ولو كان معيار وجوب الخروج، والذي يكون بقصد القتل أيضاً، هو صدور منكر عظيم يزلزل أساس الدين (وفي هذا الاصطلاح مجالٌ لمناقشة نفسِي عنه الآن)، فلماذا لم يُثر كل من: الإمام الصادق عليه السلام؛ والإمام الكاظم عليه السلام، ثورة الإمام الحسين عليه السلام. وهنا ننظر في النماذج التالية:
 ١. يقول أحد الشعراء المحضرمين في مقارنة بين الدولة العباسية والدولة الأموية:

يا ليت جور ببني مروان دام لنا وليت عدل ببني العباس في النار

٢. يقول محمد صاحب النفس الزكية: لقد كنا نقمتنا على بني أمية ما نقمتنا، فما بنو العباس إلا أقلَّ خوفاً للله منهم. (باقر شريف القرشي، حياة الإمام الحسين عليه السلام: ٤٠٧، عن الترجمة الفارسية: زندقاني إمام حسين، ترجمة: فخر الدين حجازي).
 ٣. كفر المنصور بالإسلام، وبعد أن انكر جميع أصول وأهداف الإسلام قرر أن ينقل الكعبة من مكانها إلى دار الإسلام. كذلك أقدم على إنشاء بناء ضخم في عاصمته (بغداد)، وبهدف التقليل من مقام الكعبة المكرمة سمى ذاك البناء «القبة الخضراء»، وبهذه الطريقة أعلن كفره وعدم تدينه. (المصدر السابق، نقلًا عن: تاريخ الطبرى: ٣ - ١١٧).
 ٤. الضغط الشديد الذي مارسه المنصور على العلوين وابنها وهاشم، والذي ذكرت موارده مراراً في التاريخ، ورسالة الإمام الصادق عليه السلام إلى عبد الله بن حسن؛ لتعزيته ومواساته، هي جزءٌ بسيطٌ من مصائب ذاك الزمان. (راجع: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٤٧ - ٩٩ - ٣٠١).
 ٥. لقد فاق الم Heidi العباسى يزيد فى عدم تحمل المسؤلية والتنتهك. ولنفترض أنه كان ليزيد سوابق سيئة، بحيث لم يبق للإمام عليه السلام من عنده زمان خلافة يزيد، فقد راج اللهم واللعنة، وانتشرت البداءة والشعر الإباحي، في عصر المهدى. وكان يحب الغلامان، ويطرب للموسيقى، وكان يشق جاريةً تدعى «جوهر». وقد أفرط في شرب الخمر إلى حد دفع وزيره يعقوب بن داود إلى نهيه، وقال: أَشَرَبَ في المسجد مع إقامة الصلاة فيه؟ وقد بارك له بعض الشعراء مدواوته على الشراب، وعدم اهتمامه بقول وزيره، وأشدوه:

فدع عنك ابن داود جانبأً وأقبل على الصباء طيبة النشر

- (تحليلي أز زندقاني إمام كاظم (تحليل لحياة الإمام الكاظم): ١: ٤٩٠، نقلًا عن أخلاق الملوك: ٣٤).
 ٦. كان الهادى المعاصر للإمام الكاظم عليه السلام مولعاً بشرب الخمر، وهو أول خليفة عباسي كان دائم

السكر، وتبعه في ذلك هارون الرشيد. (المصدر السابق ، نقاً عن: تاريخ الطبرى ٦ : ٤٨٩؛ الأغانى ٥ : ٢١٦).

٧. فاجعة فخّ، والتي قال عنها الإمام الهادى عليه السلام: لم يكن لنا بعد الطفّ مصري أعظم من فخّ. وكانت قد وقعت في عهد الخليفة الهادى، وفي إمامية الإمام الكاظم عليه السلام. وقد كانت أبعد هذه الفاجعة كبيرة وممولة جدّاً، استشهد فيها الكثير من العلوين، وقطعت فيها أيديهم وأرجلهم، وفصلت رؤوسهم عن أج丹هم.

هذه الموارد وغيرها من الشواهد الأخرى تدلّ على أنّ النظرية التي تعتبر أنّ الشهادة التعبدية للإمام عليه السلام هي ناشئة عن تزلزل أركان الدين على يد يزيد هي نظرية تواجه إشكالات وأسئلة جادة: حيث لا شكّ أنّ بعض أعمال بني العباس هي أشدّ وأعظم إذا ما قورنت بفسق يزيد وفجوره. ولا ريب أنّه إذا قبلنا نظرية صاحب الجواهر المتقدمة، فاعتبرنا أنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام هي من الأسرار الإلهية التي لا يرقى إليها فهمنا وتحليلنا، أو إذا قبلنا النظرية القائلة بأنّ لكلّ إمام من الأئمة دوره الخاص المحدد في رسالة خاصة ومحتملة، وقد سبق الكلام حولها، فحيثنا لن يبقى لبحثنا هذا أيّ مجال؛ حيث يتيّنى هذا البحث إلى إمكان أن يستخرج من الثورة حجةً ولديل يمكن اعتماده في أتباعها والاقتداء بها.

[أقول: تعليقاً على ما تقدم يمكن أن يقال: يبدو أنه لا تناقض بين نظرية «رسالة مختومة» التي تحدّد وظيفة كلّ إمام وبين إمكان تحليل هذه الثورة وسائر حركات الأئمة المعصومين عليهم السلام وسكناتهم وقيامهم وقودهم تحليلاً قابلاً لأنّ يقتضي به. كما أنّ كلّ تحليل يقوم به الباحث وفق الأسس السليمة إنما يحاكي مستوى المحلّ والجانب الذي يهتمّ به، وليس من الضروري أن يعبر عن كامل الظاهرة المدروسة في كلّ أبعادها وجوانبها. وعلى هذا الأساس يمكن أن نقبل بنظرية صاحب الجواهر، بمعنى أنّنا لن نتمكن من دراسة فعل المعصوم دراسة تناول كنهه وكافة أبعاده. إلا أنّ هذا لا يؤدّي بنا إلى النتائج التي ينتهي إليها كاتب المقالة، من عدم جدواه البحث لو قبلنا بذلك النظريتين. فمع كون الإمام معصوماً. وفعله يرتكز إلى «رسالة مختومة». إلا أنّ هذه الرسالة لم تكن عبّثة هي الأخرى. وإنّما هي عبارة عن نتيجة تلك السنن الإلهية المتّعة في تربية الأفراد والمجتمعات. وبإمكان الدارس أن يستنبط هذه السنن. ويكتبه بعض حقائق فعل المعصوم، وذلك من خلال دراسة شاملة ومقارنة لمختلف جوانب حياة الأئمة في العصور المختلفة. غير أنّنا لا يمكن أن ندعى أنّ ما نتوصل إليه من دراسة كهذه هو كلّ حقيقة فعل المعصوم عليه السلام. والأمر في ذلك يرجع إلى البحث الكلامي المعروف بين العدليّة والإشاعرة حول الحسن والقبح وملالات الأحكام؛ حيث لم يمنع العدليّة اعتمادهم يكون الحسن والقبح عقلين لا شرعين أن يجعلوا سيرة المعصوم وفعله من مصاديق السنة. وأن يبعثوا في حكم التشريع، وتقييم المناط، وإن منعوا أنفسهم من القياس الظلي، ومن القول بإطلاق الأدلة اللبنة، والتي تعدّ السيرة منها.]

وعلى هذا الأساس ينبغي أن لا نمتنع عن دراسة وتحليل سيرة المعصوم، مع تسليمنا بعمق أبعادها. كما أنّ دراستها ينبغي أن لا تتفصل عن دراسة السنن والقوانين الإلهية في تربية الأفراد والمجتمعات. وهذه الدراسة بدورها ترتكز إلى الدراسات الكلامية والفلسفية لحقيقة الفعل الإلهي، وغايته، والحكمة منه، وغرضه. وكلّ دراسة لا تتطرق من هذا الأساس هي دراسة بعيدة عن أصولها، تتطرق من غير مبادئها وأسسها.

وإذا انطلقنا من كون هدف الخلقة هو معرفة الله تعالى معرفة اختيارية . كأصل موضع تؤدي إليه

تلك الدراسات الكلامية في الجملة . فإنَّ أَهْمَّ هدف لِلأنبياء والرسُّل والأئمَّة عليهما السلام على صعيد الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية سيمثُّل في قيادة عملية تحقق هذه المعرفة، وتقديم مستلزماتها لِمن يختارها من أفراد ومجتمعات.

والإمساك بِزمام السلطة هو الحق الطبيعي لِمن يمتلك القدرات والإمكانات العلمية والعملية التي يمتلكها هؤلاء الأفراد الإلهيون، والأفراد والأمم الذين ينأون بأنفسهم عن تحكيم هؤلاء في مختلف شؤون حياتهم هم بلا شكَّ خاطئون عاصون عاجزون عن بلوغ مرامي الدين وتطبيقاتها على أنفسهم، وبالتالي هم عاجزون عن تحقيق هدف الخلقة. ولكن بالنسبة إلى الإمام نفسه ليس استلام الحكم هو الوسيلة الوحيدة للقيام بدوره؛ بل قد يتمثل دوره في حقبةٍ ما باستلام الحكم؛ وقد يتمثل في حقبة أخرى بالاقتصار على السعي إلى استلامه، والقيام بكلّفة مقدمات ذلك، من الدعوة والإعلان والإعداد الفكري والعسكري للقيام، سواء أتّجَّ ذلك نتْيَجَهُ أم لم ينْتَجْ؛ كما قد يتمثل تارة أخرى بمعاقبة الأفراد والمجتمعات على سوء اختيارهم، فيدعهم يحصدون ما زرعوا.

والأمر الثابت الذي لا يتغيّر في دور الإمام هو قيامه الدائم بما يصون النظرية الدينية بأصولها وفروعها، وتربية من يختارها تربية ظاهرة وباطنة بولاليته التشريعية والتوكينية، أو باطنة فقط بولاليته التوكينية. فعلَّ الإمام أن يعمل على إبقاء هذه النظرية سليمة لِمن أراد أن يختارها ضمن الدائرة التي يراها هو وليه لانتشار هذه النظرية، وفق الظروف والمتضيّبات الخاصة بمختلف المجتمعات.

وحفظ هذه النظرية وإتاحة الإقبال الاختياري عليها من قبل الناس قد يقتضي القيام تارةً والتعود أخرى، الحضور تارةً والغياب أخرى، سواء أدى القيام إلى الشهادة أم إلى النصر أم إلى الصلاح. كل ذلك وفق خطط منسجمة مع واقع الأفراد والمجتمعات ذات الصلة.

وإذا أردنا أن نقيِّم ثورة الإمام سيد الشهداء عليهما السلام على ضوء ذلك فإنَّ دراسة الواقع التاريخيَّة منذ وفاة رسول الله عليهما السلام إلى موت معاوية تفيد أنَّ النظرية الدينية كانت تعاني من تهديد جادٍ لم يكن ليزول لولا هذه الثورة. فلم يكن الباعث على الثورة هو الرغبة في استلام الحكم؛ فقد كان الإمام يعلم أنَّ المجتمع لا يطلب حكمه للدين، وأنَّه لعق على ألسنتهم، فلا يستحقون حكم الإمام. كما لم يكن الباعث الأوحد على توقيتها بذلك الوقت هو وصول يزيد المعلن بالفسق والفجور إلى الخلافة. بل الباعث المحتم لها هو وصوله في تلك المرحلة بالذات، وفي تلك الظروف الخاصة، بعد سنوات من حكم الشیخین وعثمان، وطمسمهم لكثير من معلم الدين، مع حفظهم لنسبة من حسن الظاهر تكفي لإذعان الناس لهم، وعدهم خلفاء حقًّا لرسول الله، الأمر الذي يجعلهم حجاجًا يقطّن حقيقته الرسالة، الباعث هو وصوله بعد معاوية، الذي كان قد شرع كُلًّا من الإمام علي والإمام الحسن عليهما السلام بتمزيق قناعه، ولولا ذلك لبقي معاوية ومن قبله مختفين، ولاطفأوا نور الله. فقد كانت سياسة عليٍّ معه، وكذلك صلح الحسن، ضرورة في هذا الجدار الحاجب لنور النبوة، وكانت سياسة الإمام الحسين هذه تتمة لتبنّي السياستين، حتّى فضح كذب معاوية وخياناته، وحدَّ من أثره على هذه النظرية وانتشارها سليمة.

وأما ظروف سائر الأئمَّة عليهما السلام، وما أشار إليه الكاتب من علنيةٍ فسق وفجور وظلم الكثرين من خلقاء أزمانهم، فليس في نفسه علةً للخروج والثورة؛ لعدم خطر في ذلك على أصل النظرية، بعد أن قام الأئمَّة من بعد الحسين عليهما السلام بأعباء بيانها فروعًا وأصولًا؛ ولعدم استحقاق المجتمعات مثل هذا الخروج واستلام الحكم من قبل إمام معصوم؛ كونهم لم يختاروا ذلك بملء إرادتهم، ولم يطلبوا الإمام المعصوم لدينهم، والكثير من طلبه من أفراد أممهم، الذين عرضوا الخروج على الأئمَّة، وسلموا

إليهم الرأيات، إنما طلبوه لدنياهم، أو قبل استحقاق الأمة له. ومن هنا فدراسة موانع الثورة . والتي منها: صلح الإمام الحسن، وطبيعة حكومة معاوية . على ضوء ما تقدم ستعلّم الكثير من الاستفهامات ومواضع الإبهام المدعّاة . فصلح الإمام الحسن عليه السلام هو مانع من الثورة؛ باعتباره عهداً عقده إماماً معصوم وفق مصالح وغايات لا بدّ أن يتحققها، ونقض هذا الصلح من قبل الإمام الحسين عليه السلام كان سينحرف به عن غايته. كما أنّ وجود معاوية باعتباره طرف الآخر وأحد بنود سريان مفعوله هو مانع آخر من الثورة. وأماماً طبيعة حكومته ومكرمه ودهائه فهي كذلك تمنع من الثورة في ظروف الصلح هذا؛ لأنّ معاوية معها كان سيستمرّ في سياسة التمويه وجحجب نور الرسالة المتمثل بأهل البيت عليهم السلام.

إن سياسة كلّ من: أمير المؤمنين عليه السلام، ومن بعده الحسنان عليهم السلام، في مواجهة كلّ من: معاوية؛ ويزيد، هي التي أزالت تلك الهالة من القدسية. وزرعت ما نسبه الخلفاء لأنفسهم من الحقّ في التشريع. والتعديل في الدين، والتعليم لعارفه وأصوله وفروعه؛ حيث كشفوا عليهم السلام بذلك السياسة القناع الزائف عن وجه الخلفاء. وصار معلوماً لدى جميع أهل الإسلام أنّ بداية خلافة معاوية هي نهاية الخلافة الراشدة. كما صار معلوماً للمتذمّر خاصّة أنّ اسم الخلافة الراشدة كان على غير مسمّاه، وأنّ نظرية الإسلام إنما كانت ولا تزال في صدور أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم بالحقّ في كلّ ما قدّموه، لا في بعضه دون بعض. وقد أتيح للأنّة من بعد الحسين عليه السلام أن يشيدوا دعائيم الإسلام على مختلف مستوياته، فقدّموا مذهبًا مستقلاً في الفقه والكلام والأخلاق، وجعلوا بين أيدي البشر ميزانًا من فكرهم، يزن به الباحث عن الحقّ بماء اختياره فكره وعمله، ويستهدي به في سيره نحو الغاية، تحت رعاية ولايّتهم، فإن اختياره فردّ بلغ الغاية، ولو في مجتمع لم يختَرْ العقّ، وإن اختياره مجتمع استحقّ أن ينال رعاية المجتمع؛ لأنّه يكون قد أراد المعصوم للدين، لا للدنيا، فاستحقّ نعمة أن يكون المعصوم هو الحاكم فيه ظاهراً، وكما تكونوا يولّى عليكم. ولو أنّ أشياعنا وفقهم الله لطاعته على اجتماع من القلوب في الوفاء بالعهد عليهم لما تأثّر عنهم اليمين بلقائنا، وتراجّلت لهم السعادة بمشاهدتنا، على حق المعرفة وصدقها منهم بنا، فما يحبّسنا عنهم إلاّ ما يتصل بنا مما نكرره، ولا نؤثره منهم، والله المستعان، وهو حسبنا ونعم الوكيل. (المفيد، المزار، ١١). وتتجذر الإشارة إلى أنّ الروايات الواردة عن الأنّة عليهم السلام في بيان حقيقة مواقفهم تفيد ما تقدّم، وهي كثيرة. يحتاج استقصاؤها إلى مقام آخر.

(المترجم)

(٨٥) وإنما تحدثنا عن انحراف الحكومة ردّاً على إشكال الذين تحدثوا عن نزاهة يزيد، ولم يجدوا في خروج الإمام الحسين عليه السلام على الحاكم خروجاً مبرّراً؛ لعدم تسليمهم بانحرافه. وإنّ فألم غني عن البيان.

يقول صاحب (العواصم من القواصم: ٢٢٧): فإنْ قيل: كان يزيد خماراً، فلنـا: لا يحلّ إلاّ بشاهدِين، فمنْ شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدل بعذاته. فروى يحيى بن بکير، عن الليث بن سعد. قال الليث: (توفي أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا)، فسمّاه الليث «أمير المؤمنين» بعد ذهاب ملكهم وانقراض دولتهم. ولو لا كونه عنده كذلك ما قال إلاً «توفي يزيد».

ومن الجدير بالذكر أنّ عدّة من الكتاب: ببناتهم هذا الكلام وأمثاله عن الكاتب المذكور، ظنّوه محبي الدين ابن عربي الشهير، فنسبوا إلى ابن العربي صاحب الفتوحات تهمّاً باطلة. وال الحال أن القضية خاطئة. ولا يكفي أبو بكر ابن العربي بهذا المقدار، بل عمل في كلامه على تبرئة يزيد، وانتقد ثورة الإمام الحسين عليه السلام. وبعد أن عرض النصائح التي قدّمها كبار مكة والمدينة إلى الحسين بن عليّ

تعجب من الإمام الحسين. وعدم إصفائه لنصيحة كبار الصحابة. واتباعه كلام أوباش الكوفة. وهو يعتبر أن جيش يزيد كان يطبق رواية عن النبي: «أنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضريوه بالسيف». كائناً منْ كان». وهو بتبرئة يزيد يعتبر أن جنده يقومون بتنفيذ الجزاء الذي كان النبي قد قرر لمفسدي نظام المجتمع العام.

ولاحب الدين الخطيب، المدير السابق لمجلة الأزهر، حاشية على الكتاب المذكور، وهو يقول في موضع منها: «فلم يقد شيء من هذه الجهود في تحويل الحسين عن هذا السفر، الذي كان مشووماً عليه، وعلى الأمة الإسلامية، إلى هذا اليوم، وإلى قيام الساعة. وكل هذا بجنابه شيعته الذين حرضوه بجهل وغورو، رغبةً في الفتنة والفرقة والشر، ثم خذلوه بجبن وندالة وخيانة وغدر...».

(المصدر السابق: ٢٢١).

هذه نماذج من الإشكالات التي نقل بعضها الآخر الشيخ علي الكوراني العامل في الجزء الثامن من كتاب (الانتصار). وهي تبيّن بوضوح ضرورة دراسة ثورة الإمام الحسين عليه السلام ضمن الأطر الفقهية والحقوقية المقبولة.

(٨٦) أقول: قد يعرض على اعتماد ذلك معياراً في حركات الأئمة وسكناتهم بالكثير من مواقف الأئمة عليهم السلام. فلو كان ذلك هو المعيار لما قعد الإمام علي حيناً وقام أحياناً، ولما قام الحسن حيناً وصالح آخر، ولما قعد الحسين حيناً وثار آخر، خصوصاً مع ما لاقي كل منهم من الحالين والمحدثين، وما أدى إليه مواقفهم من التفرقة في الظاهر لجماعة المسلمين. ولعل المعيار الأدق الذي يفسر قيامهم وعودهم وظهورهم وغيرتهم عليهم السلام هو ما تقدم من حفظ النظرية، ومدى اختيار الأمة لتطبيقها كامة. حفظ النظرية وحده قد يدفع بالمعاقلة بالعقود (كما فعل الإمام علي عليه السلام بعد وفاة النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه). أو إلى المخالفة بالقيام (كما فعل كل من الإمام علي عليه السلام والحسن عليه السلام مع معاوية وغيره)، ولو أدبها إلى اختلال الوحدة ومخالفة الرأي العام. وعدم اختيار الأمة اختيار حق لكافة مستويات هذه النظرية يدفع الأئمة عليهم السلام إلى القعود، كما صنع كثيرون منهم، خصوصاً صاحب العصر والزمان. نعم، حتى الأئمة عليهم السلام على جماعات المسلمين وجماعاتهم هو واحدٌ من التدابير المتّوّعة التي اتّخذوها في سبيل حفظ نظرية الدين، وحفظ المตّدّين بها، ولا يمكن تعيمها. (المترجم).

(٨٧) المفید، الإرشاد ٢: ٣٧.

(٨٨) تاريخ الطبری ٦: ١٩٧.

(٨٩) يذكر مؤلف كتاب (نكاهي به حماسه حسيني) (نظرة إلى الملحمة الحسينية) - الشهيد مطهری . أسماء بعض الوجوه التي دعت الإمام عليه السلام أو تعاونت معه في استقراء مفصل تقريراً، حيث سنأتي بشيء مختصر منه، يذكر منهم في ص ٤٥ وما يليها:

- سليمان بن صرد الغزاعي، صحابي كبير للنبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، ومرافق لعلي عليه السلام في معركتي صفين والنهروان.

- المسیب بن نجۃ، شارک في معارك القادسیة والجمل وصفین.

- رفاعة بن شداد البجلي، من الثقات الكبار، حتى عند أهل السنة.

- هانی بن عروة، شخصیة متّیزة ومهتمة في الكوفة.

- شريك بن الأعور، سياسي محنّك، اقترح على مسلم اغتيال عبد الله.

- عباس بن أبي شبيب، لم يكن له يوم عاشوراء نظير يناظره في معسكر العدو؛ لصلابته وشجاعته وإنماه الراسخ، فتعاونوا على قتله.

- . قيس بن سمر الصيداوي، مبعوث أهل الكوفة والإمام^{عليه السلام}، وهو الذي مدح الإمام في مجلس عبيد الله حتى الرمق الأخير، وقتل في نفس المجلس.
- . المختار بن أبي عبيدة التقي، سياسي معروف في صدر الإسلام، وهو صاحب الثورة الكبيرة فيما بعد.
- . بير بن الخضير الهمданى، شخصية محببة ومحترمة، حتى في معسكر عمر بن سعد، ومعلم القرآن في الكوفة.
- وبالإضافة إلى هؤلاء وغيرهم، حيث سيطّول الكلام بذكرهم، كبار من بنى هاشم، الذين كانوا جميعهم عقلاً ويتمنّون بالاحترام. (راجع: نگاهی به حماسه حسينی: ٤٥ وما يليها).
- (٩٠) أقول: إذا اعتمدنا على هذه العوامل في تحليل ثورة الإمام الحسين، مع غضّ النظر عن المعايرين المتقدّمين؛ من مراعاة حفظ نظرية الشريعة، واختيار الأمة لها، فقد يقال بأنّ اكتفاء الإمام^{عليه السلام} على مثل هذه الأسباب هو أمر يستلزم نسبة النقص إليه، لا كلام معصوم فحسب، بل كفرٌ عاقل من أهل الظاهر؛ فإن كل هذه المعطيات لم تكن لتغافل على أمثل: ابن عباس، وابن الحنفية، والآخرين، الذين نصّعوا الإمام بعذر الخروج، وأشفقوا عليه، وحدّرُوه من غدر أهل الكوفة، ولو لم يكن للإمام معيار آخر لكان عليه كملّف بالظاهر أن يحذر وفق هذه المعاير العامة من قوم طالما غدرُوا بأبيه وأخيه. كما أنّ عليه أن يصفي إلى أولئك الذين أشاروا عليه. من هنا ندرك آلهة كان يرتكز إلى معايير أخرى. (المترجم).
- (٩١) المقيد، الإرشاد: ٢: ٧١.
- (٩٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٢: ٢٠١.
- (٩٣) الطوسي، تلخيص الشافعی: ٤: ١٨٣.
- (٩٤) الحضرى بك، تاريخ الأمم الإسلامية: ٢: ١٢٩.
- (٩٥) رغم أن الشوكاني، صاحب نيل الأوطار، هو من أنصار القول الثاني في مسألة جواز الخروج على الحاكم وعدمه؛ حيث يعتبر الكفر الصريح وحده سبباً في جواز الخروج، ويعترض على من تمسّك بعمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتبrier وجوب الخروج على الحكومة، إلا أنه في الوقت نفسه يواجه بشدة ما ذهبت إليه الكرامية من الاعتراض على خروج الإمام الحسين^{عليه السلام}، فيقول: «ولَقَدْ أَفْرَطَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ، كِلَّا كَرَامَيْهَا، وَمَنْ وَاقَفَهُمْ فِي الْجُمُودِ عَلَى أَحَادِيثِ الْبَابِ، حَتَّى حَكَمُوا بِأَنَّ الْحُسَيْنَ السَّبَطَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَرْضَاهُ بَاغٍ عَلَى الْجَمِيرِ السَّكِيرِ، الْهَاتِكِ لِعَرْمِ الشَّرِيعَةِ الْمُطَهَّرَةِ، يَزِيدُ بْنُ مَعَاوِيَةَ لَعْنَهُمُ اللَّهُ، فَهَا لَهُ الْعَجَبُ مِنْ مَقَالَاتٍ تَقْشِعُ مِنْهَا الْعَلُودُ، وَيَتَصَدَّعُ مِنْ سَمَاعِهَا كُلُّ جَمِودٍ». (نيل الأوطار: ٧: ١٨٦).
- (٩٦) تاريخ الطبرى: ٧: ٢١٦ - ٢١٨؛ المقيد، الإرشاد: ٢٠٠؛ مقتل العوالم: ٥٤.
- (٩٧) الطوسي، تلخيص الشافعی: ٢: ٣٦.
- (٩٨) تاريخ الطبرى: ٧: ٢٢١؛ المقيد، الإرشاد: ٢٠٢.
- (٩٩) عبد الله البحرياني، العوالم والعلوم والمعارف: ٥٤.
- (١٠٠) راجع: عطاء الله مهاجراني، انقلاب عاشوراء (ثورة عاشوراء): ٧٢.
- (١٠١) لو أدعى أن من شروط صحة البيعة الرضا، ولا يترتب على البيعة الإكراهية أيّ اثر حقوقى، فيمكن للإمام أن يبایع مكرهاً، ولا تترتب على بیعته أيّ نتيجة. نجيب على ذلك: أولاً: إن من الوازن الواضحه لفعل الإمام أن الاستككاف كان مطلوباً في حد نفسه، وقد كان خبره مؤثراً جداً. ثانياً: لو

بایع الإمام عليه السلام هذه البيعة فإلى أن يثبت أنها كانت بالإكراه تكون قد أنتجه نتائجها، ويكون الطرف المقابل قد أحسن الاستفادة منها؛ لتحقيق أغراضه. ثالثاً: لو أن الإمام عليه السلام لم يستكشف ابتداء، وبایع مكرهاً، ثم نكث، لنظرت إليه الأمة الإسلامية على أنه متخلّف عن بيعته وخارج و... .

(١٠٢) تاريخ الطبرى: ٢: ٣٧.

(١٠٢) المصدر السابق: ٧: ٢٧٥.

(١٠٤) ملاحظة: في تاريخ الطبرى لم يذكر أنه خاطب عبد الله بن الزبير بهذا الكلام، وإنما خاطب به الجماعة التي كانت بالقرب منهم، والتي روت هذا الكلام. (المترجم).

(١٠٥) المصدر السابق: ٥: ٢٨٢.

(١٠٦) راجع: الشوكاني، نيل الأوطار: ٨: ١٨٦؛ الآلوسي، روح المعانى: ٢٦: ٧٢؛ محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام: ١٤٩. صحيح أن الكثير من أهل السنة قد آيدوا قيام الإمام، واعتبروه صحيحاً على أساس اجتهد الإمام، ولكن البحث يتمحور حول وضوح مبادئ ومباني اجتهد الإمام، وكذا حول تامة مقدمات الاستنباط الحقوقى للثورة. أمّا إن كان مقصودهم من ذاك الاجتهد أننا لا نعلم على أي أساس قد اجتهد الإمام فهذا يشبه نتيجة أصحاب نظرية الثورة والشهادة للعبددين. لذا فقد اعتبر بعض أهل السنة أن عمل يزيد صحيح على أساس اجتهداته، وأوكلوا أمر الإمام الحسين عليه السلام ويزيد إلى الله سبحانه وتعالى.

(١٠٧) لطف الله صافى، حسين، شهيد آگاه (الحسين، الشهيد الوعى): ٣٣٣.

(١٠٨) مرتضى مطهرى، الملحمة الحسينية، عن الأصل الفارسي: «حماسه حسيني»: ٣٤٨: ٢.

(١٠٩) عبد الرحمن شرقاوي، الحسين ثائراً، الحسين شاهداً: ٢: ٦٠ (نقلأً عن: حميد عنایت، تفكر نوین سیاسی إسلام: ٢٦١).

(١١٠) المفید، الإرشاد: ٢: ٨٥.

(١١١) المصدر السابق: ٢: ٨٧.

(١١٢) راجع: حميد عنایت، تفكر نوین سیاسی إسلام: ٢٦٢ (نقلأً عن: جمعة المصري، لواء الإسلام، أیلول ١٩٥٦).

(١١٢) صالحى النجف آبادى، شهيد جاوید: ٢١٨.

(١١٤) أقول: هذا التعبير لا ينسجم مع مقام الإمام عليه السلام وحكمته. (المترجم).

(١١٥) المفید، الإرشاد: ٢: ٧٦.

(١١٦) الفكرة الأساس التي يتبينى تسليط الضوء عليها هي قصد يزيد إلى قتل الإمام بأى نحو كان، ولو بالسم. وقتل كهذا، من قبل شخص كهذا، في تلك المرحلة التي لم تهتك فيها بعد كامل شخصية المتلبس بالخلافة. لن يكون له أي أثر في حفظ الدين والقيم، وسيترك الساحة خاليةً ليزيد وسلسلة من الخلفاء المبسوطي الأيدي إلى كامل المجالات والأفكار والأعمال. لذا فلا بدّ من موته يكون فيه الإثم على يزيد ومن معه. ويكون مبرراً من ناحية حقوقية وشرعية أمام أفراد الأمة على مباني وجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفساد البيعة، وقيام العجّة بوجود الناصر، والوفاء بالعهد الذي قطع بتلبية الدعوة.

والعلم بخيانته أهل الكوفة علمًا واقعياً غبياً؛ لكونه إماماً معصوماً على ارتباط بالغيب، وعلماً ظاهرياً؛ لكونه أشرف العقلاء، الذين يدركون حبّاً التجارب السابقة مع أهل الكوفة . والتي كان يستند إليها الناصحون، كابن عباس وأبن الحنفية وغيرهما؛ ظنّاً منهم خفاء الرأي على الإمام عليه السلام.

والتي صدقها تجربة مسلم وشهادته قبل وصول الإمام الحسين عليه السلام إلى الكوفة . هذا العلم لا يغير من تلك المباني الفقهية والحقوقية شيئاً، كما لا يغير من الأهداف والمصالح الناشئة عن هذه الثورة شيئاً . فلو أحجم الإمام عن إجابة أهل الكوفة؛ بذراعه التجارب السابقة الخائنة منهم مع كل من أمير المؤمنين والإمام الحسن عليهما السلام، ليقي الإمام من الناحية الفقهية والحقوقية مданاً على مر العصور، ولعد خافقاً لدين جده، ومختلفاً للوعد الذي قطعه لأهل الكوفة، ولأمكناً لزيادة ولغيره من الطامعين أن يتبعوا مشاريعهم التفعيلية القائمة على قوّة دين محمد الجديد بغير ممانع . كما كان يمكن لأهل الكوفة أن يقولوا: ها نحن تائيون عن خياناتنا السابقة، ومنتظرون مقدم الحسين عليه السلام، وهو الذي خاف القتل، وقصر في تلبية دعوتنا.

والأمر نفسه بعد علمه بشهادة مسلم: حيث يمكن لأهل الكوفة لو رجع الإمام بعدها، وقتل سرّاً وغيلة بالسم، أن يقفوا أمام الملا، ويلقوا باللوم على الإمام . ويقولوا: رغم قتل مسلم فقد كنا بانتظار الإمام الحسين عليه السلام، ولو قدم إلينا فتحن على وعدنا وجهوزيتنا، وإنما كان تركنا لمسلم تديراً مؤقتاً، كي لا يقضي علينا ابن زياد، ف يأتي الإمام فلا يجدنا، فاختبأنا في بيوتنا تقيةً وانتظاراً لقادمه، غير أنه عدل عن المسير إلينا ولم يأتنا، فلم نستطع حمايته والدفاع عنه، فقتل بعيداً عنا . ولن يكون لقتل كهذا أي فائدة، وسيبقى واقع الأمة على ما هو عليه، بل أسوأ . أمّا ياصرار الإمام الحسين على الخروج من المدينة أولاً، رافضاً بيعة يزيد، ناهياً عن المنكر، متابعاً ما أسس الإمامان الأولان: والخروج من مكة ثانياً، ملبياً دعوة أهل الكوفة؛ والإصرار على دخولها حراً بعد علمه بشهادة مسلم ثالثاً، كل ذلك أدى إلى الحد من آثار مشاريع استقلال الدين من قبل المستقلين، من خلفاء وغيرهم، وترك الحق أمام الأمة خياراً تختاره متى شاءت، وتشعر بقصورها وتقريرها عن نصرته . وأبان أن هذا الحق لا يدرك بالباطل، وأن الوفاء بالوعد وحفظ الحق والدين من أن يحرفاً هما الغاية التي ينبغي السير إليها، ولو أدى إلى القتل . (المترجم).

(١١٧) أقول: هذا التعبير لا ينسجم مع الحقيقة المسلمة التي قامت عليها الأدلة العقلية والنقلية من علم الإمام عليه السلام بالغيب، فلا ينبغي إيراده . (المترجم).

(١١٨) لا يجب أن نخلص من هذا التحليل إلى أن الإمام قد تخلى عن فكرة اعتبار فيها الحكومة رسمية، أو أنه ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فعندما خرج الإمام من المدينة . وترك بيعة يزيد، وحيث لم يكن هناك خبر عن رغبة أهل الكوفة، وكما قلنا: إنه عندما سمع الكوفيون بمخالفة الإمام قرروا أن يكتبوا إليه رسالة، ويدعوه . إذًا فمخالفة الإمام لم تكن تدور مدار رأيهم، الذي هو مفقود هنا .

(١١٩) الإرشاد: ٢: ٨٥.

(١٢٠) المصدر السابق: ٨٧.

(١٢١) تاريخ الطبرى: ٥: ٤١٤.

(١٢٢) المصدر نفسه .

(١٢٣) الإرشاد: ٢: ٨٧.

(١٢٤) لطف الله صافي، حسين شهيد آغا: ٩٧.

(١٢٥) الإرشاد: ٢: ٩٧.

(١٢٦) المصدر السابق: ٢: ٩٨.

(١٢٧) المصدر السابق: ٢: ٨٨.

(١٢٨) أقول: العزة هنا إما أن تكون بمعناها الفردي والشخصي، أو بمعنى عزة الدين وحفظه ومنعته. ولا شك أنَّ الملاك في استشهاد الإمام الحسين هو الثاني؛ وفقاً لما تقدم في التعليقات السابقة. وأما العزة الشخصية فقد تعرض الإمام وأهل بيته عليهم السلام للهوان الظاهري والتعذيب والقتل. وكل ذلك من مصاديق الذل الشخصي. وكذلك الإمام الحسن عليه السلام فقد تعرض في صلحه لللوم والتحقيق من بعض أصحابه. حتى سُلم عليه بـ (منذ المؤمنين). وقد رضي الأئمة من ولد الحسين عليهم السلام أن يسكتوا ويقمعوا ويُسجِّنوا ويُشرَدُوا في البلدان؛ حفظاً لعزَّة الدين؛ وصوناً لنظريته، وفق الظروف التي عاشوها عليهم السلام.

من هنا يمكن أن يقال: إنَّ هدف الإمام الحسين عليه السلام هو صون الدين بواسطة استشهاده، شهادة يكون سببها انحراف الأمة بأفراطها وحكامها معاً، شهادة يقع اللوم فيها على الأمة كلها، فتدرك عميق تقصيرها وبعدها عن مشروع النبوة والإمامية. ولا بد لهذه الشهادة أن تكون محكمةً من حيث الأسباب الظاهرية لها، وهي الأمور التي كان الإمام عليه السلام يجاج بها قومه، ويطالبهم بها، بدءاً من فساد يزيد وانتهاءً بوعده لأهل الكوفة ومطالبته قادة جيشه القادم لاستقباله بأن يتركوا له طريق العودة. وكل ذلك لا يعني تراجعه عن خطّته، أو جعله بأهل زمانه، أو عدم إعداده العدة الالزمة لتحقيق غايته.

وأما الاقتداء بهذه الثورة، والاستفادة منها فقهياً على صعيد الإصلاح الاجتماعي، فيبقى مفتوحاً على مصراعيه في عنوانها العام، وهدفها النهائي الاستراتيجي، وهو حفظ الدين وتقديمه على كل عزيز، الأمر الذي قد يتضمن أحياناً تقديمِه على الحياة، وعلى أمن المجتمع ووحدته. ويبقى الحكم مرتبطاً بتشخيص الظروف المحيطة تشخيصاً دقيقاً، ولا يمكن استقاده عموم فقهياً يجري في كل الأحوال.

(المترجم).

(١٢٩) الحلي، منتهي المطلب ٢: ٩٧٤.

(١٣٠) الحلي، تذكرة الفقهاء ١: ٤٦٧.

(١٣١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٢: ٨٢.

(١٣٢) علي الطباطبائي، رياض المسائل ١: ٤٨٧.

(١٣٣) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٢٩٥ - ٢٩٦.

الثورة الحسينية وتعزيز فقه المواجهة

الشيخ جواد فخار الطوسي^(*)

مقدمة —

يقسم فقهاء الشيعة الحكومة إلى نوعين كليّين: حكومة محقّة عادلة؛ وحكومة مبطلة ظالمة متغلبة^(١). وقد أشير إلى هذا التقسيم بوضوح في بعض الروايات^(٢)، ومن ذلك: ما نجده في رواية تحف العقول: وهي [الولاية والحكومة] جهتان؛ فإحدى الجهات من الولاية ولاية ولاة العدل، الذين أمر الله بولايتهم وتوليتهم على الناس، وولاية ولاته وولاة ولاته، إلى أدناهم باباً من أبواب الولاية على مَنْ هو والـ عليه؛ والجهة الأخرى من الولاية ولاية ولاة الجور وولاة ولاته، إلى أدناهم باباً من الأبواب التي هو والـ عليه^(٣).

وقد أطلق في الفقه عنوان حكومة الجور أو الحاكم الجائر على القسم الثاني، كما عبر عنها في باب القضاء، في مسألة المنع من الترافع إلى القضاة المنصوبين من قبل الحكومة غير المشروعة، تحت عنوان (الطاغوت).

والطاغوت في اللغة بمعنى الطاغي. ويشير إبراهيم بن إسحاق الحري إلى المعاني المختلفة التي يذكّرها المفسرون، في ذيل الآية ٥١ من سورة النساء، لهذه الكلمة، وأن المراد بها: الشيطان؛ أو كعب بن أشرف؛ أو الكاهن؛ أو الشاعر، ثم يقول: وهذا كله له وجه في النهي عن الحلف بالطواوغت؛ لأن واحدها طاغوت، وهو الشيطان؛ لأن الشيطان في قول أبي عبيدة كلّ فائق في الشرّ، متمرّد فيه، من إنسان أو دابة^(٤). ويرجح أبو هلال العسكري أن يكون معنى الطاغوت كلّ معبد سوى الله^(٥).

(*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية.

كما يختار ذلك ابن الأثير^(٧). ويجمع ابن منظور هذين التعريفين معاً، ويقول: الطاغوت: ما عبد من دون الله عزوجل، وكل رأس في الضلال طاغوت^(٨). وعلى أي حال يمكن أن نعرف الطاغوت في كلمة واحدة بأنه: الموجود المتسلط القوي الذي لا يننسب إلى الله. وسنوضح أن هناك تناسباً كبيراً بين هذا المعنى اللغوي وبين الرؤية الخاصة التي يتبنّاها الشيعة في تفسير (الطاغوت).

أما المعنى الاصطلاحي للطاغوت والجور، اللذين تتناولهما هذه الدراسة، فهو الحاكم السياسي غير الشرعي. وما يهمنا في هذا البحث هو نوع الموقف الذي يتخذه الفقه الشيعي من هذه الحكومة، تبعاً لسيد الشهداء^{عليه السلام}. ولذا فسنعمل أولاً على تحديد عناصر مواجهة الحكومة الظالمة في فقه الشيعة، ثم ننتقل إلى دور مواقف الإمام الحسين^{عليه السلام} السياسية، والأثر الذي تركه هذه المواقف على بلورة تلك العناصر. وإذا اقتصرنا في بحثنا على المصادر الفقهية المتوفرة فمن الممكن أن نجد حضوراً فعالاً لعناصر مواجهة حكام الجور والطاغيت. وهذه العناصر هي ما يميز الفقه الشيعي عن سائر المذاهب الإسلامية، وهي توقف الباحث على روح الثورة والتغيير في هذا الفقه. وتمثل أركان الفكر الثوري المواجه للطاغوت في الفقه الشيعي بما يلي:

١. تفسير حكومة الجور والطاغوت على أساس الشرعية في الحكم، لا على أساس الممارسات فقط.
٢. الاعتقاد بضرورة اقتحام حكومة الجور والمواجهة المسلحة معها عند توفر الفرصة المناسبة.
٣. الاعتماد على المقاومة السلبية، والحكم بحرم حكومة الجور، عند عدم توفر الفرصة للثورة.

وقد تم ترتيب أبحاث هذه المقالة، وفق تسلسل هذه العناوين الثلاثة، ضمن فصول ثلاثة. وسننتم في كل فصل بدراسة الموقف السياسي للإمام الحسين^{عليه السلام} في مجال ذلك العنوان الخاص للفصل. ولا شك أن فقهاء الشيعة كانوا في كل مورد من هذه الموارد - متأثرين بالموافق التي كان الأئمة الموصومون قد اتبذلواها، لذا كان

هدفنا منصباً على تحديد مواقف الإمام الحسين عليه السلام بالذات. ومن الواضح أنَّ تأثير هذه الموقف لم يكن على نسق ومستوى واحد؛ ففي بعض الموارد كان المؤثر الأوحد في تبلور فكرة المبارزة في الفقه الشيعي مواقف وخطوات الإمام الحسين عليه السلام فحسب؛ وفي بعض آخر كان المؤثر مواقفه عليه السلام، إلى جانب مواقف سائر أئمَّة الشيعة عليهم السلام.

تفسير حكومة الجور والطاغوت على أساس منشأ الحكم، لا الأعمال والمواقف—

يرى فقهاء الشيعة أنَّ الحكومة المشروعة هي التي ترتكز إلى النص الشرعي.

وتقوم هذه الفكرة على محاور ثلاثة:

١. أصل عدم الولاية، والاعتقاد بأنه ليس لأيٍّ من أفراد البشر حقُّ الحكومة على الغير، وأنَّ الحاكمة منحصرة بالله خالق الناس. وعليه فالوحيد الذي يمتلك حقَّ الحكومة هو الذي ينصب في ذلك من قبل الله تعالى^(٨).

٢. كما تدلُّ الأدلة العقلية والنقلية فقد خصَّ هذا الأصل في ما يتعلق بالنبيِّ والأئمَّة عليهم السلام، وقد ثبتت حاكميتهم على الناس بالنص.

٣. تخصيص هذا الأصل في ما يتعلق بالمنصبين على الحكم من قبل الموصومين عليهم السلام. وعلى أساس هذا المحور الثالث فإنَّ حقَّ الولاية ثابتٌ للمنصبين على الحكم من قبل الموصومين عليهم السلام^(٩).

وباختصار فالحكومة المشروعة، وفقاً لرؤيه كافة آراء الفقهاء الشيعة، هي الحكومة التي تقوم على أساس النص؛ وفي المقابل فإنَّ حكومة الجور والطاغوت هي حاكمة لا تستند إلى النص الشرعي. وبالاعتماد على هذا التفسير لا يتمُّ النظر إلى الأعمال والتصرفات الحكومية للحكام في معرفة جور الحكومة أو عدالتها؛ لأنَّه إذا خرج الحكام الذين استلموا الحكم على أساس النص الشرعي عن موازين العدل والشرع، وعملوا بالظلم والجور...، فإنَّهم سيخسرون شرعية الحكومة المستمدَّة من النص عندئذٍ. ومن هنا فالملالك في تعين شرعية الحكومة أو طغيانها هو منشأ الحكومة فقط، دون غيره، وإذا كان مواقفها وأعمالها أثراً في هذه الشرعية أو نفيها فهي على نحو الكاشفية والطريقة اللاحقة بها، لا على نحو الموضوعية والأصلية.

ويجدر في المقام أن نذكر بعض النماذج من كلمات فقهاء الشيعة في عدم تأثير أفعال الحكومة في اكتسابها عنوان الجور أو العدل.

ولكن؛ ومنعاً للإطالة والتكرار لما سيأتي في المباحث اللاحقة، نكتفي بفتوى ابن فهد الحلي، حيث وجه إليه سؤالاً ورد فيه: ما يقول مولانا الشيخ... في جماعة من الناس تأمر عليهم أحد بغير رضاه، وهو قاصد مع ذلك العدل بينهم، لا يمكنه ولا يمكن من العدل إلا بحصول الهيئة في قلوب هؤلاء، ولم يقصد بذلك إلا الإصلاح الدين أو الديني، مع غلبة ظنه أنه لو لم يتأنّر عليهم لحصل الفساد العظيم، الذي يؤول ضرره إليهم وإليه، والقوم إذا كان لهم رئيس عادل كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد، وإنْ كان العدل يتفاوت. فبقي يأخذ من أموالهم وما يدفع به عنهم ما هو أشدّ ضرراً، مع أنه يخرج من ماله أيضاً، ويؤدب بالضرب والشتم والهجر، فهل فعل ذلك أولى أم تركه، مع غلبة ظنه بحصول الضرر عليه وعليهم...؟

الجواب: هنا مسائل: الأولى: لا يجوز التأمر على جماعة بغير رضاه، إلا أن يوليه المعصوم عليه السلام، ومع عدم ذلك لا يجوز قطعاً.

الثانية: إذا رأى الإنسان أن التأمر عليهم فيه مصلحة لهم، لكنه يحتاج مع ذلك إلى الضرب والشتم وأخذ بعض الأموال، والضرر العائد إليهم بترك هذه التولية أكثر من الضرب وممّا يأخذ منهم، لا يجوز اعتماد ذلك، والساعي فيه كالشمعة، يضيء للناس ويحرق نفسه^(١٠).

والنموذج الآخر هو كلام السيد المرتضى، في جوابه له عن سؤال عن السبيل إلى العلم بأنّ المتولي في الظاهر من قبل السلطان الجائر هو محق، والحال أنه على ما يدلّ عليه الظاهر متولٌ من قبل الظالم الطاغي، الذي يجب جهاده، ولا يحسن إقرار أحكامه؟

فيجيب: الطريق إلى ذلك أن نجد مَنْ يعتقد المذهب الحق، المتولي من قبل الظلمة والمغلّبين مختاراً، فتعلم أنه ما اعتمد ذلك إلا لوجه صحيح اقتضاه^(١١).

وتقع وجهاً نظر فقهاء الشيعة في تفسير حكومة الجور في النقطة المقابلة لوجهة نظر أهل السنة؛ حيث لا يرى هؤلاء أنّ مشروعية الحكومة تستند في منشئها إلى

النص. ولذا فهي ليست مقيدة عندهم بشيء، حتى رضا أفراد الأمة، بل يمكن أن تحصل عندهم بالإجبار واستعمال القوة. ومن هنا فهم يفسرون عدالة الحكومة ودورها استناداً إلى أعمالها وموافقتها فقط^(١٢).

واستناداً إلى هذه المقدمة ننتهي إلى أن لدى فقهاء الشيعة اتجاهين في تحديد مفهوم حكومة الجور: أحدهما: سلبي؛ والآخر: إيجابي.

ويتمثل الأول ببني شرعية كل حكومة لا ترجع إلى النص؛ بينما يدور الإيجابي حول محورين اثنين:

١. إثبات حق الحكومة للمعصوم^{عليه السلام}.
٢. إثبات استمرار النص في ما يتعلق باختصاص حق الحكم بأفراد محددين بعد المعصومين^{عليهم السلام}.

ويمكن القول بأن كلا هذين الاتجاهين باديان في الإعلانات والموافق السياسية للإمام الحسين^{عليه السلام}. ولا شك أن هناك نماذج من ذلك أيضاً في أقوال سائر الأئمة المعصومين^{عليهم السلام} وموافقيهم، رغم الأجواء الخانقة التي كانت حاكمة في عصورهم. غير أن ما يطالعنا أكثر عندهم^{عليهم السلام} هو نوع من المقاومة السلبية، ونهي أصحابهم عن مساعدة الحكومات الظالمة، والدخول في الأجهزة الحاكمة. وسننطح هذه النماذج في الفصل الثالث من هذه المقالة، مكتفين هنا بخصوص الموقفين: السلبي؛ والإيجابي، اللذين يبدوان بوضوح في كلام الإمام الحسين^{عليه السلام}. وقد ترك هذان الموقفان أثراً في تبلور الرؤية الخاصة حول كل من حكمتي: الجور؛ والعدل.

١. الموقف السلبي—

لقد أكد الإمام الحسين^{عليه السلام} على هذا الموقف في موضع عديدة، منها: عند لقائه الأول مع الحُرَّ بن يزيد؛ حيث قال له ولأصحابه: أما بعد أيها الناس، فإنكم إن تتقوا الله، وتعرفوا الحق لأهله، يكن أرضي لله، ونحن أهل البيت أولى بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدعين ما ليس لهم، والسائلين فيكم بالجور والعدوان^(١٣).

ومن الواضح أن كلمة «أولى» هنا ليست بمعنى التفضيل، بل بمعنى تعين

الحكومة والولاية لأهل البيت عليه السلام. ومن هنا فهي تدلّ على نفي حقّ منْ لم ينصب تنصيباً شرعياً في الحكومة. وما يثبت هذا المدعى هو تأكيد الإمام على معرفة أهل الحق، والذين يريد بهم أهل البيت، وهذا يوضح أنَّ ملاك التمايز بين أهل البيت وبين مدعى السلطة هو الاستحقاق التعيني للحكم، والذي يمتلكه أهل البيت؛ استناداً إلى النص الصادر عن النبي الأخير عليه السلام.

٢. الموقف الإيجابي-

أ. إثبات الحق في الحكم للمعصومين عليهم السلام. وقد كتب الإمام عليه السلام في بداية نهضته، وفي أول رسالة إلى أهل البصرة، قائلاً: **وَكَنَا أَهْلَهُ وَأَوْلِيَاءُهُ وَأَوْصِيَاءُهُ وَوَرَثَتْهُ، وَأَحَقُّ النَّاسِ بِمَقَامِهِ فِي النَّاسِ، فَاسْتَأْثَرَ عَلَيْنَا قَوْمُنَا بِذَلِكَ، فَرَضَنَا وَكَرَهَنَا الْفَرَقَةَ...**
ونحن نعلم أنَّا أحقُّ بذلك الحق المستحق علينا ممَّنْ تولَّه ^(١٤).

وكذلك يصرّح في خطبة له بين جمع من أصحابه وعسكر الحرُّ بن يزيد قائلاً: **وَأَنَا أَحَقُّ مِنْ غَيْرِي** ^(١٥).

بـ . التأكيد على استمرار الحكومة على أساس النصّ بعد المعصومين عليهم السلام. ومن المواقف التي ترتبط بالحكم هي تأكيد الإمام عليه السلام على استمرار الحكم المستند إلى النصّ إلى يوم القيمة. ولهذا الأصل الذي ظهر عند فقهاء الشيعة في تعريف حكومة الجور أثُرٌ كبير؛ لأنَّ التسليم بمفهوم الشيعة الخاص حول الحكم، والالتزام بلوازمه العملية، يستند إلى التسليم بإمكان استمرار الحكم القائم على النصّ. وغني عن البيان أنَّه لو رفض ذلك فسوف يكون لنظرية فقهاء الشيعة في تقسيم الحكومة إلى قسمين: شرعية؛ وغير شرعية، لوازن فاسدة، أهمُّها: الاعتقاد بتعطيل الحكومة في عصر غيبة الإمام المعلوم عليه السلام. وعلى أيّ تقدير فقد صرَّح الإمام الحسين عليه السلام في هذا المجال بالعديد من المبادئ، وذلك في خطبة عامة له. ونظرًا لأهميتها ومكانتها الخاصة نلمس ضرورة في نقل المقطع التالي: ذلك بأنَّ مجري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأماء على حلاله وحرامه. فأنت المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق، واختلافكم في السنة بعد البينة الواضحة. ولو صبرتم

على الأذى، وتحملتم المؤونة في ذات الله، كانت أمور الله عليكم ترد، وعنكم تصدر، وإليكم ترجع، ولكنكم مكثتم الظلمة من منزلتكم، واستسلمتم أمور الله في أيديهم، يعلمون بالشبهات، ويسرون في الشهوات، سلطهم على ذلك فراركم من الموت، وأعجبابكم بالحياة، التي هي مفارقتكم^(١٦).

وعلى ضوء هذه الرواية فإنّ مجاري الأمور بيد العلماء بالله. وقد جعلت مجاري الأمور في مقابل مجاري الأحكام، وهي تعني ما يرتبط بالحكومة والسياسة. والشاهد على ذلك هو ما ورد في نهاية الكلام من القول: « واستسلمتم أمور الله في أيديهم»، ومن الواضح أنّ ما سلمه الناس لحكام الجور هو الحكومة وإدارة المجتمع. والدليل الآخر كذلك هو أنّ الرواية أشارت إلى غصب حق العلماء، ومن الجلي أنّه لم يسلب من حقهم شيءٌ سوى الحكومة. نعم، لا بدّ؛ لكي تصح الاستفادة من هذه الرواية، أن نفسّر «العلماء بالله» الوارد فيها بالعلماء بالدين والفقهاء، خلافاً لما عليه نظر جماعة اعتبروا أنّ العلماء بالله هم خصوص الأئمة المعصومون^{عليهم السلام}. وإذا كان الأمر كذلك فقد ألغوا دلالة كلام الإمام^{عليه السلام} على الحكومة المنصوص عليها في عصر غيبة المعصومين^{عليهم السلام}^(١٧). كما أنّ بداية الكلام تدلّ على أنّ مراد الإمام^{عليه السلام} لا يختصّ بزمانٍ أو مكانٍ خاصٍ، بل هو يتضمنّ برنامج عمل كليّ لكافحة العلماء، وفي كلّ عصر ومصر، وخاصة مع الالتفات إلى الفقرة التي يذمّ الإمام^{عليه السلام} فيها العلماء، وبعد تسلط الظالمين، وغصب حقهم^{عليه السلام} المشروع، نتيجة لترك العمل، والامتناع عن أداء الوظيفة. كما أنّ تطبيق عنوان العلماء على غير الأئمة^{عليهم السلام} هو أشدّ ظهوراً؛ لأنّ استعمال هذا العنوان في المعصومين يحتاج إلى قرينة^(١٨).

إنّ الجمع بين الموقف السلبي والإيجابي في مجال الحكم، والذي ظهر من الإمام الحسين، يؤدي إلى ظهور تفسير خاص للحكم غير المشروع، وهو ما تقدّمت الإشارة إليه في الصفحات السابقة. وما يميّز دور الإمام الحسين^{عليه السلام} في هذا المجال عن سائر الأئمة هو تأكيده الصريح^{عليه السلام} على الموقف السلبي، الأمر الذي يندر وجوده صراحة عند سائر الأئمة. إنّ الاعتقاد بتعريف كلّ من حكومة الجور والعدل على أساس من منشأ ظهور السلطة السياسية هو باعثٌ على ظهور الاعتقاد بضرورة عزل

حكام الجور في الفقه الشيعي.

الاعتقاد بمواجهة ومحاربة حكام الجور —

من العناصر الثورية التي يمكن أن تستفاد من مواقف الإمام الحسين عليه السلام هو الاعتقاد بالقيام والمواجهة المسلحة مع حكام الجور. وفي هذا المجال مسألتان تتطلبان الدراسة، وسنقوم بدراستهما باختصار:

١. موقع هذه العقيدة في فكر أهل السنة وفقاء الشيعة.
٢. استنباط هذه العقيدة على أساس الموقف الذي اتخذه الإمام الحسين عليه السلام في ثورة كربلاء. وهذه المواقف التي سنعرضها عبارة عن:
 - أ. التأكيد على طرح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال الحقوق الاجتماعية، والاعتقاد بعدم انحصارها في المجالات الخاصة والفردية.
 - ب . تهيئة الأرضية لهم انصراف أدلة التقى عن الأمور المهمة.
 - ج . طرح نظرية العزة الإسلامية كأصل من الأصول المعتمدة.

١. موقع عقيدة المواجهة المسلحة في الفكر السنّي والشيعي —

يمعن معظم فقهاء أهل السنة المواجهة المسلحة مع الحاكم الجائر منعاً مطلقاً؛ استناداً إلى بعض الروايات^(١٩). ويعتبر العالم السنّي «النووي» أنَّ هذا الأمر موضع اتفاق بين علماء السنة. فضمن تفسيره لحديث عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يتعرّض لبيان الاتفاق المذكور بهذا الشكل: ومعنى الحديث لا تنازعوا ولاة الأمور في ولايتهم، ولا تعترضوا عليهم، إلا أن ترَوْا منهم مُنْكراً محققاً تعلمونه من قواعد الإسلام. فإذا رأيتم ذلك فأنكروه عليهم، وقولوا بالحق حيثما كنتم، وأماماً الخروج عليهم وقتالهم فحرام؛ بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين. وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنة أنه لا ينزعل السلطان بالفسق... وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحذفين والمتكلمين: لا ينزعل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق، ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتحويقه^(٢٠).

ولابن قدامة . بدوره . كلام ملفت في هذا المجال ، يقول فيه : ولَوْ خَرَجَ رَجُلٌ عَلَى
الإِمَامِ، فَقَهَرَهُ وَغَلَبَ النَّاسَ بِسَيِّفِهِ، حَتَّى أَقْرَأُوا لَهُ، وَأَذْعَنُوا بِطَاعَتِهِ، وَبَايْعُوهُ، صَارَ
إِمامًا، يَحْرُمُ قَاتَلَهُ وَالْخُرُوجُ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ عَبْدَ الْمَلِكَ بْنَ مَرْوَانَ خَرَجَ عَلَى ابْنِ الرَّئِسِ
فَقَتَلَهُ، وَاسْتَوْلَى عَلَى الْبَلَادِ وَاهْلَهَا، حَتَّى بَايْعُوهُ طَوْعًا وَكُرْهًا، فَصَارَ إِمامًا يَحْرُمُ
الْخُرُوجُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ لِمَا فِي الْخُرُوجِ عَلَيْهِ مِنْ شَقَّ عَصَّا الْمُسْلِمِينَ، وَإِرَاقَةَ دِمَائِهِمْ،
وَدَهَابِ أَمْوَالِهِمْ، وَيَدْخُلُ الْخَارِجُ عَلَيْهِ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ الْمُتَكَبِّرِ : «مَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي وَهُمْ
جَمِيعٌ فَاضْرِبُوهُ عُنْقَهُ بِالسَّيْفِ، كَائِنًا مَنْ كَانَ»^(٢١) .

والظاهر أنَّه من بين أهل السنة لم يجوز أحد غير المعتزلة محاربة الحاكم
والخروج عليه بالسلاح . اللهم إلا ما نصادفه في هذا المجال من بعض الرويات غير
الموثقة . ومن جملة ذلك : ما ينسبه أبو بكر الجصاص إلى أبي حنيفة من أنَّه كان يجوز
قتال الظلمة^(٢٢) . غير أنَّه : وبالالتفات إلى الظروف التي أوردها الجصاص تأييداً لهذا
النقل ، بإمكاننا استنتاج أنَّ ما نسبه إلى أبي حنيفة لا يُمثل رأياً فقهياً ، بقدر ما يُعدُّ
اجراءً سياسياً في سبيل دعمه وإبراز انحيازه لبني العباس ، الذين قاموا ضدَّ الأمويين .
ويمكننا تبرير ذلك أيضاً بمساعدته لزيد بن علي ، الذي خرج على بني أمية ، من
خلال منحه ثلاثين ألف دينار . ويشهد على ذلك سكوته المريب في عهد حكومة بنى
العباس ، ومُهادنته للباطل العباسى .

كما تم التفكيك في مواضع أخرى من نصوص أهل السنة . التي تعرَّضت
لقضية خلع الحاكم الفاسق . بين مسألة خلعه على يد أهل الحل والعقد ومسألة خلعه
بالثورة المسلحة . ويرى مجموعة من الفقهاء السنة ، الذين يميلون إلى هذه الفكرة ،
ضرورة الفصل بين خلع الإمام وبين الخروج عليه؛ حيث يعتقدون بأنَّه يمكن للنخبة في
المجتمع وأهل الحل والعقد أن يخلعوا الإمام عندما يحصل لهم القطع بفسقه وخروجه
عن جادة العدل والشرع ، وأمَّا الخروج عن طاعته والثورة عليه فلا يُعدُّ أمراً جائزاً .
وينسب صاحب كتاب المجموع هذا الرأي إلى مؤلف كتاب المذهب (أبي إسحاق
الشيرازي) ، ويترَّضَّ لبيانه بشكل مفصل^(٢٣) .

ويمكننا عَدَ الماوردي^(٢٤) ، وأبن حزم الأندلسي^(٢٥) ، من زمرة هذه المجموعة من

الفقهاء. وعليه نرى أنَّه لم يقبل بفكرة الخروج على الحاكم الجائر إلَّا جماعة معدودة من المعتزلة، يقتربون تماماً من الناحية الفكرية من مذهب التشيع. وبكلمة واحدة: ينبغي القول: إنَّ الفقه السُّنِّي لا يمتلك الاستعداد اللازم للقبول بالمواجهة المسلحة مع حكومة الطاغوت، بل غاية ما يُمْكِن أن نلحظه في هذا المجال هو التحرُّك السُّلْطاني لنخب المجتمع في سبيل خلع الحاكم الجائر.

وأمّا بالنسبة إلى الفقهاء الشيعة فقد تجنّبوا التعرّض لمسألة الخروج على الحاكم؛ نظراً للظروف الصعبة وأجواء الاختناق التي كانوا يعيشونها. ولهذا فإنّنا نجدهم غالباً ما يطرحون هذه المسألة تحت عنوان: عند تمرُّد الناس على الحاكم الجائر فإنه لا يجوز مواجهة المتمرِّدين. وبالنظر إلى الموقف الإيجابي للفقهاء الشيعة في هذا المجال، والحساسية المفرطة التي كانت تُبديها الحكومات تجاه النظريات التي كان يطرحها كبارهم، فإنَّ الحديث عن هذه المسألة لم يكن ليخلُّ من عواقب وخيمة بالنسبة إلى المتحدثين عنها. ومع هذا، وكما ذكرنا سابقاً، يُمْكِننا مشاهدة آثار لهذه المسألة تمت الإشارة إليها بصورةٍ مبعثرة في طيات المتون الفقهية^(٦٦).

كما هو ملحوظ لم يتجاوز ما تمَّ أخذُه بالحسبان. عند طرح المسألة بالنحو السابق. المنعُ عن محاربة المتمرِّدين، وحرمة إعانت الحكومة الجائرة في إحباط ذلك التمرُّد. ويُحتمل أن يكون عدم إبداء الرأي حول مسألة جواز أو عدم جواز إعانت المتمرِّدين يستند في أساسه إلى بعض الروايات، التي أرجعت مسألة الثورة إلى نية الثوار وهدفهم، وأعلنت بأنَّه إذا كان الثوار يدعون إلى تشكيل حُكُومَة غير شرعية أخرى، ثمَّاثل الحكومة الجائرة الحالية، فإنَّ هذه الثورة والنهاية ستكون ممنوعة هي الأخرى، وسيُنظر إلى قادتها وزعمائها كطواويفٍ؛ وأمّا إذا كانت دعوتهم تهدف إلى تسليم الحكم إلى أصحاب الحقِّ. أي الموصومين^{بِاللهِ}. فإنَّها ستكون مشروعة عندئذٍ، إنَّ لم نقل بأنَّها ستحظى بتأييد أئمَّة الدين وتشجيعهم.

لكنَّ يجب أن لا ننفي احتمال أن يكون فقهاؤنا - عندما نهُوا في المسألة السابقة (التمرُّد والثورة ضدَّ الجائرين) عن إعانت الثوار والمتمرِّدين، في نفس الوقت الذي نهُوا فيه عن إعانت الحكومة الجائرة. واقعين تحت تأثير بعض الروايات التي

تهى عن العمل المسلح ضدّ الحاكم الجائر^(٢٧).

٢. إمكانية الاستنباط الفقهي لفكرة المواجهة المسلحة من النصوص التي تعرضت للمواقف السياسية للإمام الحسين^{عليه السلام} —

٢.١. توسيعة دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بما يتناسب مع الحقوق الأساسية، وإخراجه عن المجال المرتبط بالحقوق الشخصية —

لقد نظر الإمام الحسين^{عليه السلام} إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمسألة خارجة عن دائرة العلاقات الفردية؛ بحيث تمتدّ إلى مجال الحكم والعلاقات القائمة بين المواطنين، وفي إطار الإطاحة بالحكومة، وهذا ما يظهر بوضوح من كلامه^{عليه السلام}. نعم، قد نصادف أيضاً في كلام سائر الأئمة^{عليهم السلام} ورود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال الاعتراض على إجراءات الحكومة، لكن ليس بالشكل الذي تم طرحه على لسان الإمام الحسين^{عليه السلام}، والذي نهدف إليه في هذه المقالة؛ إذ لا نجد له نظيراً أبداً في كلامهم^{عليهم السلام}. وبعبارة أخرى: إذا كان نلاحظ في كلام باقي المعصومين^{عليهم السلام} أن الإنسان مكالفٌ من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بالوقوف في وجه الحاكم الجائر فإنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في نظر الإمام الحسين يعني الثورة ضدّ الحاكم، والإنكار عليه، باستخدام القوة والثورة، والوصول إلى حدّ الإطاحة بالحكم. إنّ هذا النوع من التأكيد سيترك أثراً عميقاً في عملية الاستنباط الفقهي لجواز القيام بعمليات مسلحة ضدّ الحكومة الجائرة. ولهذا السبب سنورد في البداية خطبة مهمة للإمام^{عليه السلام} تتحدث حول هذا الموضوع، ثمّ بعد ذلك سننسعى للكشف عن تأثيرات هذا الموقف على الفقه الشيعي.

اعتبروا أيها الناس بما وعظ الله به أولياءه، من سوء شأنه على الأبار؛ إذ يقول: «لَوْلَا يَنْهَا هُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْنِيمِ الْإِثْمِ»، وقال: «لَعْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاؤُودَ وَعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ◆ كَانُوا لَا يَتَاهُونَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعُلُوٌّ لَّيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ». وإنما عاب الله ذلك عليهم: لأنّهم كانوا يرون من الظلمة، الذين بين أظهرهم، المنكر والفساد، فلا

ينهونهم عن ذلك؛ رغبةً في ما كانوا ينالون منهم، ورهبةً مما يحدرون، والله يقول: «فَلَا تَخْشُوا النَّاسَ وَاخْشُونِي»، وقال: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلَائُهُمْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَا عَنِ الْمُنْكَرِ». فبدأ الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة منه؛ لعلمه بأنها إذا أُدِيت وأقيمت استقامت الفرائض كلها، هيئتها وصعيدها؛ وذلك أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام، مع رد المظالم، ومخالفة الظالم، وقسمة الفيء والغائم، وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها^(٢٨).

وكما هو ملحوظ فإن الإمام يعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمثابة عنصر وقائي من الظلم، يرتبط بمجال مواجهة الظالم، وتأطير المسائل السياسية والاقتصادية للمجتمع بشكلٍ صحيح. وانطلاقاً من هذا المنهج المحدد يمكننا الانتقال إلى فكرة الخروج على الحكومة الجائرة، اعتماداً على مسلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وبنفي علينا القول: إنَّ بالإمكان تصوير تطبيق مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال الحقوق السياسية؛ وبهدف استخلاص جواز المواجهة المسلحة ضدَّ الحاكم، من خلال بيانين:

أ. تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الثورة المسلحة ضدَّ الحاكم —

إنَّ توسيع دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتشمل العلاقات القائمة بين المواطنين والحكَّام، وتطبيقاتها على مسألة الثورة ضدَّ الحاكم...، من شأنه أن يُفضي إلى تطبيق القواعد العامة لهذا الواجب في مجال الثورة على الحاكم المذكور. وهذه القواعد عبارة عن:

١. تقييد الإجراءات العملية المتخذة ضدَّ الحاكم من خلال جعلها تحت إشراف ومراقبة الإمام أو نائبِه —

لقد اعتبر فقهاؤنا بأنَّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب ثلاثة؛ بحيث يكون الإقدام على كلَّ مرتبة منها مُنوطاً ومشروطاً باليأس من الظفر بالنتيجة من

المربطة السابقة. وتكون المرتبة الثالثة . المذكورة في كلام الفقهاء . بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال الاستعانة بالضرب والجرح، بل قد تبلغ درجة القتل. ولا يخفى أنه بإمكاننا أن نستنتج . من خلال التعرض لذكر هذه الموارد (الضرب والجرح والقتل) ، ووضعها في جنب بعضها البعض . أن المقصود من ذلك كله هو اتخاذ إجراء عملي بحق الشخص الذي يرتكب المنكر؛ ويُعدّ التعبير بالأمر والنهي باليد كنایة عن ذلك.

ثمة اختلاف ملحوظ بين فقهائنا في ما يخصّ هذه المرحلة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ حيث يعتبر أكثرهم أن جوازها مشروط بوجود إذن الإمام أو نائبه أو (الحاكم الشرعي). هذا مع أن البعض منهم يميل إلى وجوب التفريق بين بعض مصاديق التدخل العملي (نظير: التسبب في الجرح والقتل وبقية الاعتداءات البدنية)؛ حيث يقتصر اشتراط وجود إذن الإمام على الأولان فقط. وعلى أي حال فإنّ هذا الاختلاف الفرعوي لا يؤثّر في شيء بالنسبة إلى ما نهدف إليه في هذه المقالة؛ إذ على جميع التقادير من المسلم به أنّ الإجراء العملي العنيف، الذي يكون مصحوباً بارقة الدماء، منوط برأي الإمام أو نائبه^(٢٩). وهذا يصحّ حتى بناءً على رأي من لا يعتبر بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المفضي إلى الجرح والقتل متوقفٌ على إذن الإمام^(٣٠)؛ لأنّ الأدلة التي أوردوها في المقام تقتصر على الأمر والنهي في مجال العلاقات الفردية والشخصية. ولهذا يكون اتخاذ أي إجراء عملي ضدّ الحكم السياسي والإطاحة به خارجاً عن نطاق كلامهم وأدلةهم، ومفتراً . بحسب الأصول . إلى إذن وإشراف مباشر من الإمام عليه السلام أو نائبه.

إنّأخذ هذا الشرط بعين الاعتبار من شأنه أن يمنّحنا القدرة على تقديم تفسير صحيح عند مواجهتنا لبعض الروايات التي تتهيّأ عن التحرّك العملي ضدّ الحكومات، وعلى الانتباه إلى أنّ هذه الروايات ناظرة إلى الثورات التي قامت بشكلٍ تلقائي، ومن دون استئذان وإشراف من الإمام، أو من الأشخاص الذي يُشكّلون موضعاً لثقته. وسيفضي هذا الأمر إلى رفع التعارض الموجود بين دعوة الإمام الحسين عليه السلام إلى الثورة المسلّحة من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين دعوة بقية الموصومين إلى

التخلّي عن الثورة والتحرّك العملي، ليُصبح هذان الاتجاهان متطابقين بشكلٍ كامل. ونذكر من باب المثال: ما نقل عن الإمام الصادق عليه السلام حول النهي عن الثورة المسلحة؛ حيث يقول: **فَالْخَارِجُ مِنَ الْيَوْمِ إِلَى أَيِّ شَيْءٍ يَدْعُوكُمْ إِلَى الرُّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ**. فَخَنْ شَهَدُوكُمْ أَنَا لَسْنًا تَرْضَى بِهِ، وَهُوَ يَعْصِيَنَا الْيَوْمَ، وَلَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ، وَهُوَ إِذَا كَانَتِ الرَّأْيَاتُ وَالْأُلْوَى أَجْدَرُ أَنْ لَا يُسْمَعَ مِنًا إِلَّا مَنْ اجْتَمَعَتْ بِنُو قَاطِمَةَ مَعَهُ. فَوَاللَّهِ مَا صَاحِبُوكُمْ إِلَّا مَنْ اجْتَمَعُوا عَلَيْهِ^(٢١).

٢. تقييد جواز الثورة المسلحة بصورة التمكّن وتوفّر الظروف—

من جملة الناطق الآخرى، التي قد تساعدنا . في حالة تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الثورة المسلحة، وعدّ تحرّك الإمام الحسين عليه السلام من هذا الباب. على تفسير التعارض الظاهري بين هذا التحرّك وبين السكوت الظاهري لبقية الأئمة عليهم السلام، وعدم قيامهم بأى إجراء عملي...، هو وجود ضابطة حاكمة على مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يكتسب على أساسها هذا الواجب جانبًا إلزاميًّا، إلّا حين تكون ظروف تأثيره مهيّأة. فقد اعتبر فقهاؤنا . في ما اعتبروه من شروط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أن لا يكون هناك علم بعدم التأثير. هذا مع أنّ عدّاً من الفقهاء لم يعتبروا هذا الشرط ضروريًا ، بل اعتبروا أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . الذي يشمل أيضًا التحرّك العملي . واجب، حتى مع العلم بعدم التأثير^(٢٢). لكنْ يبقى أنّ الغالبية العظمى من الفقهاء يرون أنّ الاحتمال . بل حتى الظنّ . بالتأثير شرط في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢٣) ، على الرغم من أنّ بعضهم يرجح أن يكون هذا الشرط مأخذًا في المرتبة الثالثة فقط، أي في مرتبة الأمر والنهي العملي^(٢٤).

ومع غضّ النظر عن كلّ هذه الاختلافات، وكذلك الغضّ عن بعض الاختلافات الأخرى التي ترتبط بـماهية هذا الشرط، وأنّ الظنّ بالتأثير هو الشرط أم أنّ عدم الظنّ بعدم التأثير هو الشرط؟ و...، فإنّه من المسلم بأنّ الأمر والنهي العمليين لا يصيران إلزامييْن إلّا في الحالة التي يكون فيها المكلّف مطمئنًا بالتأثير. وأما في

موارد جريان الأمر والنهي في مجال العلاقات الشخصية والفردية؛ بهدف ردع مرتكب المقصية، فإن هذا الشرط يفسّر بمؤثّرية الأمر والنهي في ردع العاصي. وأمّا في المسألة المبحوث عنها - أي الثورة العملية المسلحة ضدّ الحكومة الجائرة - فيجب علينا أن نفسّر المعنى المراد من التأثير بمؤثّرية الوقوف في مقابل الفساد. وعليه إذا لم تكن ظروف الثورة مهيأة بشكل جيد، ولم يترتب في حالة المواجهة. فضلاً عن المزيمة الظاهرية. أي أثر يُساهم في تقوية دعائم الدين والمذهب، وبالتالي يؤدي ذلك إلى تقوية الفساد...، فإن لزوم هذه المواجهة يصبح لاغياً ومنتفياً. وقد تم التأكيد على هذا الأمر ضمن كلام سائر المعصومين عليهم السلام. كما أن الإمام الحسين عليه السلام قد أشار مراراً وتكراراً إلى دور الحسابات الظاهرية في عزمه على النهوض والثورة المسلحة. وهذا يعني أن الإمام عليه السلام لم يلجأ إلى القيام بالثورة دون الأخذ بعين الاعتبار لهذه الحسابات والتقديرات الظاهرية، وللنتيجة التي ستؤول إليها ثورته، والآثار التي ستترتب عليها. ولو لم يكن الأمر بهذا الشكل لبدأت هذه المواجهة المسلحة ضدّ حكومة مثل حكومة يزيد بمثابة حركة ثورية عمياء لا هدف لها، مع أن ساحة الإمام منزهة عن هذا الأمر. ولذلك فقد كتب الإمام عليه السلام في أولى رسائله إلى أعيان الكوفة ما نصه: أمّا بعد، فإنّ هانياً وسعیداً قدما على بكتبكم، وكانا آخر منْ قدم على من رسلكم، وقد فهمت كلّ الذي قصصتم وذكرتم ومقالة حالكم... وقد بعثت إليكم أخي وابن عمّي وثقتي من أهل بيتي (مسلم بن عقيل)، وأمرته أن يكتب إلى بحالكم وأمركم ورأيكم، فإن كتب إلى أنه قد أجمع رأي ملئكم، وذوي الحجى منكم، على مثل ما قدمت على به رسالكم، وقرأت في كتبكم، أقدم عليكم^(٥).

والجدير بالانتباه أن الإمام الحسين عليه السلام لم يتّخذ أي خطوة في اتجاه الثورة والمواجهة المسلحة قبل اصطدامه بدعاوة الكوفيّين. والشاهد على هذا الأمر أنه كان يتّجنب حتى ذلك الحين المجاّبة، وإبداء مواقف استفزازية. فمع أن الإمام عليه السلام كان يعتقد - بعد أن تم استدعاءه من قبل والي المدينة بأمر من يزيد - أن الداعي إلى استدعائه هو موت معاوية، وقد توقع في حواره مع عبد الله بن الزبير في المسجد بشكلٍ صريح هدف الوالي من ذلك...، إلا أنه امتنع عن إبراز مخالفته علانيةً، وأجاب

دعة الوالي، في نفس الوقت الذي أظهر فيه عدم اطلاعه على موت معاوية، وأبدى حزمه وأخذ احتياطاته الكاملة من أي عملية غدر محتملة. هذا بالإضافة إلى أنه عَلَيْهِ الْمُصَلَّى. وبعد أن شاهد إصرار الحاكم علىأخذ البيعة . هرب من المدينة مبيناً طبيعة هذا السفر من خلال تلاوته للآية الشريفة: **«فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبُّ نَجْنَى مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»** (القصص: ٢١): أي الهروب من التهلكة وتعريف النفس للخطر^(٣١).

وفي كل الأحوال فإن توفير الإمكانيات الازمة، وانتفاء احتمال تأثير الثورة المسلحة العملية ضدّ الحاكم الجائر، هما جزءان أساسيان تمّ أخذهما كشرط في النهضة الحسينية. كما أخذنا أيضاً في أي عرض تحليلي قدّمه بقية الأئمة المعصومين في مجال الثورة والانتفاضة ضدّ العتاوة والظلمة. وقد انعكس هذان الشرطان أيضاً في فقهيها بنفس النحو. وكمثال على ذلك: نتعرّض لذكر عبارة أوردها أحد كبار فقهاء الشيعة ترتبط بنفس هذا الموضوع، حيث يقول الشهيد الأول: لو أدى الإنكار إلى قتل المنكر حرم ارتکابه؛ لما سلف. وجوزه كثير من العامة؛ لقوله تعالى **«وَكَائِنٌ مِّنْ نَّبِيٍّ فَإِنَّ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرًا»** (آل عمران: ١٤٦)، مدحهم بأنّهم قُتلوا بسبب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا مسلمٌ إذا كان على وجه الجهد لِأَنَّهُ في هذه الحالة سيكون مختلفاً عمّا يُطرح في المجال الشخصي والفردي، حيث إنّه عند سريان هذا الواجب إلى دائرة الحقوق العامة فلن يكون قتل الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر مانعاً من الحكم بوجوب هاتين الفريضتين^(٣٢).

قالوا: قُتل يحيى بن زكريا عَلَيْهِ الْمُصَلَّى لنهيه عن تزويج الريبة.

قانا: وظيفة الأنبياء غير وظائفنا.

قالوا: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أفضل الجهاد كلمة حقّ عند سلطان جائر»، وفي هذا تعريض لنفسه بالقتل، ولم يُفرق بين الكلمات . التي جعل الجهر بها عند السلطان كأفضل أنواع الجهاد . أهي نصٌّ في الأصول أو الفروع، من الكبائر أو الصغائر؟

قانا: محمولٌ على الإمام، أو نائبه، أو بإذنه، أو على مَنْ لا يظنّ القتل^(٣٣).

وكما هو ملحوظ يسترعي انتباها في هذا الكلام وجود كلٌ من: الشرط

الأول . أي مشروعية التحرك العملي بإذن الموصوم بِهِ وإشرافه ؛ والشرط الثاني . أي لزوم التأثير..

بـ. حثّ الصالحين على السعي للحصول على السلطة —

لقد كان لكلٌ من اتساع رقعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لتمتد إلى مجال الحقوق الأساسية، وتطبيقاتها على سلب الحكم من الجائز. كما لاحظنا في مشروع الإمام الحسين عليه السلام .. انعكاسٌ واضح على الفقه الشيعي. فقد اعتبر فقهاؤنا أن السعي نحو السلطة السياسية؛ بهدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أمر جائز، بل واجبٌ عندما يكون القيام بهاتين الفريضتين متوقفاً على السلطة. وقد بلغ بهم المقام أن يجوزوا . بناءً على ذلك . الدخول في النظام الجائز^(٣٩). غير أنَّ ما تفاضل في الفقهاء عن التصريح به هو أنَّ الوصول إلى السلطة إذا كان عن طريق الدخول في النظام الجائز يُعدَّ أمراً واجباً؛ بصفته مقدمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤٠)، فإن السعي نحو هذا الأمر من خلال المواجهة العملية وإسقاط الحاكم الجائز سيكون واجباً بطريق أولى.

ونذكر بعدم تردد فقهائنا في أصل جواز . بل واستحباب . الحصول على السلطة في حال كونها مقدمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤١). هذا مع أنهم اختلفوا حول التعبير عن وجوب أو عدم وجوب هذه المقدمة. والحق أنَّه ينبغي الحكم بالوجوب، حتى من هذه الناحية. وأمامَ الذين استعملوا كلمة الجواز فمرادهم هو الجواز بالمعنى الأعم . وعلى أيَّ حال . ومع غضَّ النظر عن هذه النقاط، التي يُعدَّ التعرض لها خارجاً عن عهدة هذه المقالة . فإنَّ ما يحوز على أهمية خاصة بالنسبة إلينا، ويُعدَّ أمراً جديراً بالانتباه، هو مشاهدة جذور وأثار هذا النحو من الفهم وهذا النوع من النظرة إلى مسألة السلطة السياسية في مشروع الإمام الحسين عليه السلام. وفي هذا الصدد أعتقد أنَّ خطبته عليه السلام المشهورة، في حضور أصحابه، وأمام جيش الحر، لا تحتاج لأيَّ تعليق، حيث يقول فيها: أيها الناس، إنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحْلِلًا بِحُرُمَ اللَّهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ

والعدوان، فلم يغير عليه يفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله، لأن وإن هؤلاء قد لرموا طاعة الشيطان، وتركتوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستثاروا بالفيء، وأحرقوا حرام الله، وحرموا حلاله، وأنا أحق من غيري؛ فـ أتشرى كتبكم، وقدمت على رسلكم بيعتكم، أنكم لا شلموني، ولا تخذلوني، فإن تممتم علي بيعتكم تصيبوا رشدكم^(٢).

وقد تركَ كلامه عليه السلام في هذه الخطبة حول بيان الهدف من حركته الثورية، والذي يتمثل في الوقوف ضدّ الفساد وتعطيل الحدود الإلهية والظلم وأكل أموال الناس واتباع الحاكم في أهوائه ونزواته.

كما أعلن . بشكل صريح . أن نهضته هي مقدمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولهذا السبب فهو يسعى للحصول على السلطة؛ حيث تعدد كل من: جملة «أنا أحق من غيري»، وكذلك العبارة الواردة في ذيل الخطبة، التي تشير إلى البيعة العامة لأهل الكوفة ولزوم التقيد بها . بصفتها تمثل ميثاقاً شعبياً .. شاهداً على أن مراده عليه السلام كان يتعلّق بهذا الهدف.

كما نقرأ أيضاً في خطبة أوردها في منزل ذي حسم في مسيره إلى العراق: لا ترون أن الحق لا يُعمل به، وأن الباطل لا يُنتهي عنه^(٤)، حيث تشير هذه العبارة أيضاً إلى مسألة إقامة الحق والوقوف ضدّ الباطل، وهو تعبير آخر عن أمره عليه السلام بالمعروف ونهيه عن المنكر وثورته المسلحة.

٢. انصراف أدللة التقية عن الأمور الرئيسة —

من جملة الأمور التي اختص بها الفقه الشيعي هي مسألة التقية، التي تعني صون النفس عن الأذى والضرر الاحتمالي، من خلال إظهار التوافق مع كلام المخالفين وعملهم^(٤). وخلافاً للنظرية السطحية لبعض الظاهريين فإن التقية تحتوي في الفقه الشيعي على نكباتٍ تضفي عليها معنى خاصاً ومحدداً. فمع أن الغرض من التقية هو التسهيل على أتباع الشريعة . من خلال عدم إلزامهم بإظهار معتقداتهم وطقوسهم

في الظروف المتأزمة والخطيرة -. غير أن ماهيتها وحقيقةها تتجلّي في كونها بمثابة استراتيجية تهدف في النهاية إلى الحفاظ على المذهب عن طريق توفير الإمكانيات اللازمة لاستمرار النشاطات التي يقوم بها أتباعه، وتمكنهم من الحضور الفعال على جميع المستويات والأصعدة. وبيان آخر: إن التقيّة تتيح الإمكانية لأتباع المذهب الحقّ أن لا يوقعوا أنفسهم في التهلكة، ويتمكنوا بذلك من صون المذهب، والمحافظة عليه وعلى أنفسهم.

إن الالتفات إلى هذه النقطة (ماهية التقيّة) من شأنه أن يضع أمامنا بعض القيود عند تحديد نطاق دائرة التقيّة، فلا نتصوّر أله يمكننا استعمال التقيّة في كلّ مورد، من خلال التذرّع بأيّ خطر مهما كان. وقد جاء في الكلام الوارد عن فقهائنا . تبعاً للروايات المنقولة عن المعصومين عليهم السلام. الحديث عن التقيّة المرتبطة بغير القتل؛ حيث قيل فيه بأنّ التقيّة تجوز ارتكاب جميع المحرمات، إلاّ قتل الأشخاص الأبرياء؛ لأنّه «إذا بلغ الدم فلا تقيّة»^(٤٥). وأمّا في ما يخصّ مشروع الإمام الحسين عليه السلام فقد تم الالتفات إلى مسألة أدقّ وأعمق. ففي هذا المشروع لا تشمل التقيّة من الأساس الأمور المهمة التي ترتبط بكيان الإسلام. وبعبارة أخرى: إذا كان الامتناع عن التحرّك سينجرّ في الأخير إلى ضياع المقدّسات الإسلامية أو التّقيّم الحاكمة على الشريعة فإنّ التقيّة لا تجوز عند ذلك.

يعتبر الإمام الخميني رض أنّ حشو كتاب الله، وجمع كافة نسخه، وتأويل القرآن بحيث يوجب ضلال الناس، وهدم الكعبة وطمس معالمها، وتخريب قبر الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه، و....، بمثابة نماذج على هذه المسألة المهمة^(٤٦). كما يوجد العديد من الشواهد في المواقف التي اتخذها الإمام الحسين عليه السلام تؤيد هذا الرأي. ويمكّننا استعراض بعض الأمثلة على هذا الأمر، من قبيل:

١. النهي عن السكوت عندما يصير أساس الدين والشرع آلوبة بيد الحاكم الجائر: «منْ رأى سلطاناً جائراً مُستحلاً لحرم الله، ناكثاً بعهد الله، مُخالفًا لسنة رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يُغِيرْ عليه بفعلٍ ولا قولٍ كان حقاً على الله أن يُدخله مدخله»^(٤٧).

٢. مساواة السكوت مقابل الظلم المرتكب من قبل الحكومة الجائرة بالموت، بل الترجيح - نوعاً ما - للموت الأحمر على حياة كهده: «ألا ترون أن الحق لا يُعمل به، وأن الباطل لا يُتناهى عنه؛ ليرغب المؤمن في لقاء الله مُحقّاً، فإنّي لا أرى الموت إلا سعادةً، والحياة مع الظالمين إلا بَرَماً»^(٤٨).

٣. لزوم التخلص من الخوف، والبحث على ضرورة عدم الانشغال بسلامة البدن والنفس: «أفبالموت تخوّفي؟! وهل يعدو بكم الخطب أن تقتلوني؟! ما أدرى ما أقول لكم، ولكن أقول كما قال أخو الأوس لابن عمه، وهو يريد نصرة رسول الله، فقال: أين تذهب فإِنَّك مقتول؟ فقال:

إذاً ما نوى حقاً وجاهد مسلماً»^(٤٩)

٤. بالإضافة إلى مسألة كتابة رسالة توبية إلى مسلم بن عقيل، الذي أرسل كتاباً يلتمس فيه من الإمام عليه السلام إعفاءً من السفر إلى العراق، ومن المهمة التي كلفه بها، فقد جاء فيه ما مضمونه: «أما بعد، فقد خشيت أن لا يكون حملك على الكتاب إلى في الاستفهام من الوجه الذي وجهتك له إلا الجن، فامض لوجهك الذي وجهتك له، والسلام»^(٥٠).

تجدر الإشارة إلى أنه يوجد مُتسع للبحث حول هذا الأمر بشكل أكبر، غير أنها مضطرون لعدم الخوض فيه فعلاً لضيق المجال. كما أنه يوجد مجال للحديث حول مسألة انتصار التقى عن الأمور المهمة، وعلاقة هذا الأصل بالتهلكة الممنوعة، لكنَّ كاتب هذه المقالة كان قد تعرّض لهذا البحث في مقالة أخرى.

٣. عرض نظرية العزة الإسلامية

يمتاز طرح مسألة العزة في ضمن كلام الإمام الحسين عليه السلام عن طرحها في ضمن كلام بقية المعصومين عليهم السلام. الذين يعتقد بهم الشيعة. بفارق جوهري وبارز؛ إذ تم طرح العزة على لسان سائر المعصومين تحت عنوان عزة المؤمن، وعلى المستوى الشخصي والفردي. فمن هذه الناحية يعتبر وجوب المحافظة على العزة في عداد الأحكام الشرعية التي ينحصر افتراقها عن الحقوق الفردية للأشخاص في كونها خارجة عن

دائرة اختيار الإنسان، الذي لا ينبغي له أن يُذلّ نفسه.

ومن الجدير الالتفات إلى بعض الأمثلة المذكورة على هذا الأمر:

١. يقول الإمام الصادق عليه السلام: إنَّ اللَّهَ فَوْضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أَمْوَالَ كُلِّهَا، وَلَمْ يُفُوضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا؛ أما تسمع قول الله عزَّ وجلَّ يقول: «وَكَلَّهُ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»، فالمؤمن يكون عزيزاً، ولا يكون ذليلاً. ثم قال: إنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزَّ مِنَ الْجَبَلِ؛ إنَّ الْجَبَلَ يَسْتَقْلُ مِنْهُ بِالْمَعَادِنِ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقْلُ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ^(٥١).

٢. تم نقل حديثٍ آخر بنفس المضمون، وجاء فيه ذليلاً: فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزاً، ولا يكون ذليلاً، يعزه الله بالإيمان والإسلام^(٥٢).

٣. وجاء في رواية أبي بصير عنه عليه السلام: إنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوْضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا إِذْلَالَ نَفْسِهِ^(٥٣).

٤. ونقرأ في حديثٍ آخر: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا ينبغي للمؤمن أن يُذلّ نفسه. قيل له: وكيف يُذلّ نفسه؟ قال: يتعرّض لما لا يُطيق (من الأعمال)^(٥٤).

٥. ويروي عبد المؤمن الأنصاري عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: إنَّ اللَّهَ عزَّ وجلَّ أعطى المؤمن ثلث خصال: العزة في الدنيا؛ والفلح في الآخرة؛ والمهابة في صدور الظالمين^(٥٥).

ومن الطبيعي أن طرح مسألة العزة بصفتها شأنًا شخصياً، وصفة مرتبطة بنفس المؤمن، سيستتبع نتائج ولوازم خاصة. ومن جملة هذه اللوازم أن وجوب المحافظة على العزة سيكون - وفقاً للفرض المذكور - واجباً مشروطاً؛ بمعنى أن وجوب المحافظة عليها سيكون مشروطاً بتحقق بعض الظروف والمقدّمات.

وأماماً بالنسبة إلى مسألة العزة كما هي مطروحة في فكر الإمام الحسين عليه السلام، فيُنظر إليها كشأنٍ سياسي مرتبط بمركز الثقل في النظام الإسلامي. ومن البديهي أن يكون وجوب المحافظة عليها . بحسب هذا الفرض . واجباً مطلقاً؛ بحيث يُعدّ تحصيل مقدّماته بدوره أمراً واجباً وإلزامياً.

ويتمكن أن نتعرّف على عدة أمثلة تدلّ على وجود هذا النوع من الفهم في الفكر السياسي للإمام الحسين عليه السلام، منها:

١. يقول عليه السلام: ألا وإنَّ الدُّعِيَّ ابنَ الدُّعِيِّ قد ركزَ بينَ اثنينَ؛ بينَ السُّلْطَةِ والذَّلَّةِ، وهيهات مِنَ الذَّلَّةِ، يأبِي الله ذلكَ لَنَا وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ، وَحِجُورٌ طَابَتْ وَطَهَرَتْ، وأنوفُ حُمَيَّةَ، وَنُفُوسُ أَبِيَّةَ، مِنْ أَنْ نُؤْثِرَ طَاعَةَ اللَّئَامَ عَلَى مَصَارِعِ الْكَرَامِ^(٦). فالمُسَأَّلةُ الأولىُ أَنَّ الْخِيَارَ الَّذِي خَيَرَ فِيهِ يَزِيدُ الْإِمَامَ بَيْنَ اخْتِيَارِهِ أَوْ اخْتِيَارِ الْمَوْتِ كَانَ الرِّضَا بِالْحُكْمِ السِّيَاسِيِّ الْمَامْشُرُوتُ لِلْطَّاغُوتِ، وَهُوَ مَا اعْتَدَهُ عليه السلام ذَلَّةً.

والثانيةُ أَنَّ الْإِمَامَ رَأَى بِأَنَّ الْحِجُورَ الزَّكِيَّةَ وَالْمُطَهَّرَةَ، وَالنُّفُوسَ الْغَيُورَةَ، أَعْلَى وَأَشَرَّفَ مِنْ أَنْ تَرْضَى بِطَاعَةَ حُكْمِ الْأَرَادِلِ وَتَسْلِطَهُمْ. وَهُوَ مَا يُمَثِّلُ شَاهِدًا عَلَى النَّظَرِ إِلَى الْعَزَّةِ فِي بُعْدِهَا السِّيَاسِيِّ وَالاجْتِمَاعِيِّ.

٢. ويقولُ أَيْضًا في رِجْزِهِ، طَلَّما كَرَرَهُ في يومِ عاشوراءِ:

القتلُ أَوْلَى مِنْ رُكُوبِ العَارِ والعَارُ أَوْلَى مِنْ دُخُولِ النَّارِ

فمن خلال الالتفات إلى مسألة التغيير بين الرضا بالحكم السياسي الامامشروع وبين الموت يتبيّن أن المراد من الذلة هو القبول بهذا الحكم. وكما ذكرنا سابقاً إذا تم اعتبار العزة في عدد الأصول الحاكمة والسائلة، وتم النظر إليها بما هي مرتبطة بكيان الإسلام. مثلما طرح ذلك الإمام الحسين عليه السلام .. فإنها ستكون متمتّعة بخصوصيات هذه الأصول، ولن تكون الأحكام الثانيةة . من قبيل: الإكراه؛ والتقيّة . مسوّغاً لارتكاب ما يُفضي إلى انتهاك العزة الإسلامية. فمن هذه الناحية حتى لو وصل الأمر إلى تهديد الأجانب والكافر بسفك الدماء ونهب الأموال، وكانت المحافظة على العزة تقتضي إزهاق أرواح المسلمين وضياع أموالهم، فإن التكليف المذكور سيبقى على ما هو عليه.

المقاومة السلبية ضد حكام الجور —

لقد اعتمدت السياسة التي تبنّاها الفقهاء الشيعة . في الظروف التي تتعدّم فيها إمكانية الثورة المسلحة والإطاحة بالحكومات الجائرة . على المقاومة السلبية ، وعدم الاعتراف الرسمي بهذه الحكومات . ويمكن مشاهدة مظاهر من هذه المقاومة السلبية في الفقه ، بدءاً من أبواب العبادات وانتهاءً بأبواب المعاملات .

- والأمثلة المذكورة على هذا الاتجاه السلبي عبارة عن:
١. عَد السفر برفقة الحاكم الجائر سفر معصية^(٥٧).
 ٢. النهي عن جهاد الكفار في ركاب الحاكم الجائر^(٥٨).
 ٣. المنع عن مساعدة جيش الحاكم الجائر في قمعه للتمردات الداخلية^(٥٩).
 ٤. النهي عن الدخول في النظام الجائر، والقبول بولاية الحاكم المذكور^(٦٠).
 ٥. مشروطية وجوب صلاة الجمعة بإماماة السلطان العادل^(٦١).
 ٦. المنع عن إعطاء ميراث من لا وارث له للسلطان الظالم^(٦٢).
 ٧. النهي عن التظلم والرجوع إلى المحاكم المرتبطة بالحكومة الجائرة^(٦٣).
 ٨. النهي عن منح الضرائب الشرعية، من قبيل: الزكاة، إلى الحاكم الجائر (اختياراً)^(٦٤).
 ٩. المنع من تقديم أيّ عون أو مساعدة إلى الظلمة، بالشكل الذي يُعدّ معه الإنسان منسباً إلى النظام^(٦٥).
 ١٠. المنع من إقامة الحدود بواسطة الحكومة الجائرة.

ولو وضعنا هذه المجموعة من الأمثلة إلى جانب بعضها فسوف نستنتج من ذلك أنّ الفقه الشيعي - فضلاً عن عدم رضاه الباتّ بالتعاون مع الحكومة الجائرة - يمنع - عند التمكّن - من التعامل ومساندة، وكذلك من الرجوع إلى مؤسسات الدولة المرتبطة بالحكومة الجائرة. وبعبارة جامعة نقول: إنّه لا يُعترف - في الفقه الشيعي - بالحكومة الجائرة كمؤسسة اجتماعية تسهر على إدارة وتسيير شؤون المجتمع.

ما يحوز على أهمية خاصة في هذا المجال هو أنّ المقاومة السلبية ضدّ الحكومة الجائرة تعتمد بشكلٍ دقيق على مشروع محدد وواضح المعالم يطرحه الفقه الشيعي في مقابل الحكومات. وبحسب ما أطّلعنا عليه يمكن هذا المشروع على مبني واحد (نفي الشرعية عن الحكومة التي لا تعتمد على النصّ). ومن الواضح أنّ النتيجة العملية لهذا المبني هو التكليف بإطاحة الحكومة الجائرة؛ لأنّه إذا كان ثمة ضرورة لوجود دولة فهي موجودة فعلًا، وإذا كان الجميع مكلّفاً بالعمل على إقامة حكومة صالحة فلا بدّ من القول بأنّ رفع المانع لهذا التكليف - وهو إسقاط حكومة الجور -

أمرٌ ضروريٌّ وواجب، ولا يمكن القول بسقوط هذا الواجب إلا بسبب قهريٍّ كالعجز وقدان الظروف والإمكانيات المساعدة. غير أنَّ المبني المذكور (أي نفي الشرعية عن الحكومة) سيبقى على حاله، وستظل آثاره ونتائجها (أي عدم الاعتراف بالحكومة المذكورة كمؤسسة حاكمة، وتأدية ذلك إلى عدٌّ كلٌّ تدخل تقوم به هذه المؤسسة أمراً ممنوعاً، وعدم ترتيب أيٌّ أثر على هذا النوع من التصرفات) ثابتة وقائمة.

وقد تأثر الفقه الشيعي في هذا المجال أيضاً بمواصفات الإمام الحسين عليه السلام؛ لأنَّ ما يمكن ملاحظته في نهضة الإمام عليه السلام وكلماته وموافقه هو أنه لم يكن يعترف بالنظام الاجتماعي المؤسس في عهد الحكومة الجائرة. ولهذا فقد أظهر مراراً وتكراراً اعترافه على هذا النظام، وذلك في خطبته المشهورة، التي قال فيها: لكتكم مكنتم الظلمة من منزلكم، واستسلمتم أمور الله في أيديهم... فأسلمتم الضعفاء في أيديهم؛ مما بين مستضعف مقهور، وبين مستضعف على معيشته مغلوب. يتقلّبون في الملك بآرائهم، ويستشعرون الخزي بأهوائهم... في كل بلد منهم على منبره خطيب يصفع. فالأرض لهم شاغرة، وأيديهم فيها مبسوطة، والناس لهم خول، لا يدفعون لامس، فمن بين جبار عنيد، وذى سطوة على الضعف شديد، مطاع لا يعرف المبدئ المعيد. فيا عجباً، وما لي لا أعجب؟ والأرض من غاش غشوم، ومتصدق ظلوم، وعامل على المؤمنين بهم غير رحيم^(١٦).

بالإضافة إلى قيامه عليه السلام أشاء سفره إلى مكة، وقبل مواجهته للقوات العسكرية الموالية للحكومة، ببعض الأعمال التي كانت بمثابة إعلان رسمي عن معارضته النظام الموجود، وتعبير عن عدم الاعتراف بحكومة يزيد...، يُمكننا الإشارة إلى مسألة مصادرة الأموال المعمولة بعنوان ضرائب من قبل حاكم اليمن بحير بن ريسان الحميري إلى يزيد، والتي تمت حيازتها بأمرِ من الإمام^(١٧). والجدير بالانتباه أنَّ السيد ابن طاووس كتب في توجيهه لعمل الإمام عليه السلام قائلاً: لأنَّ حكم أمور المسلمين إليه^(١٨).

رأي الفقهاء الشيعة في ما يخصّ نظام الحكم الجائر —

يوجد في الفقه الشيعي مجموعة من المواقف قد تفضي إلى حدوث توهّم في ذهن

الباحث في مطاوي تلك النصوص، ومفاده أن رفض النظام الاجتماعي المؤسس على يد الحاكم الجائر. الذي تمت ملاحظته في مشروع الإمام الحسين عليه السلام. لم ينعكس على الفقه الشيعي. فموقف الفقهاء الشيعة من مسألة إجزاء الزكاة المدفوعة إلى الحاكم الجائر، وحليةأخذ جواز السلطان عند عدم العلم بحرمة المال المأخذ بشكّل محدد، وحلية الخراج والمقاسمة التي يأخذها الحاكم من الأراضي الخارجية...، كلّها أمثلة على قبول الفقهاء بالنظام الاجتماعي لحكومة الجور.

غير أن التدقيق في العبارات التي أوردها الفقهاء في مثل هذه الموارد . بالإضافة إلى تتبع الروايات التي استندت إليها هذه الفتوى . تدلّ بشكل واضح على أن موقف الفقه الشيعي لم يكن تدعيم نظام الحكومة الجائرة والرضا به ، بل كان ترخيصاً وتوجيزاً يسعى نحو خلق فضاء مناسب للعيش بالنسبة لأنصار التشيع . وقد أشار الفقهاء إلى هذا الهدف بشكل صريح في عدة موارد .

خاتمة ونتيجة —

لقد تم الاقتصر في هذه المقالة على تقديم مخطط إجمالي يمكننا استقصاؤه ومتابعته من خلال المواقف السياسية للإمام الحسين عليه السلام. وعلى أساس هذا المخطط تم استعراض مبني محدد في مجال الحكم ، تتحصل منه نتائجتان في طول بعضهما البعض :

الأولى: ترتبط بمسألة الإطاحة بالحكومة وإلغاء كيانها.

والثانية: تتعلق بمعارضة الحكومة ومقاومتها سلبياً.

ولا يخفى أن القدر المشترك بين هاتين النتيجتين يتمثل في عدم التعايش السلمي مع الحكومات الجائرة.

كما أثنا في غنى عن القول بأن التعرض لكل واحد من المحاور والعناوين المطروحة في هذا المخطط يحتاج إلى كتابة رسالة مفصلة ومبسوطة تتم فيها دراسة المسألة في جوانبها وأبعادها المختلفة.

المواضيع

- (١) رسائل المرتضى ٢: ٨٤؛ ابن البرّاج الطراويسى، المذهب ١: ٣٤٦؛ ابن إدريس الحلى، السرائر الهاوى لتحرير الفتاوى ٢: ٢٠٢؛ العلامة الحلى، متنهى المطلب ٢: ١٠٢٤.

(٢) النعمان المغربي، دعائم الإسلام ١: ابن شيبة الغراني، تحف العقول ٣٣٢.

(٣) تحف العقول ٢٢٢.

(٤) إبراهيم بن إسحاق العربي، غريب الحديث ٢: ٦٤٤.

(٥) أبو هلال السكري، الفروق اللغوية ١٥٤.

(٦) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث ١٢٨.

(٧) ابن منظور، لسان العرب ٨: ٤٤٤.

(٨) راجع في مجال عدم الولاية الكتب الفقهية الموسعة، وخصوصاً في باب التجارة، ضمن بحث أولياء التصرف في أموال الصبي.

(٩) لا يتنافى هذا الكلام مع وجه نظر الفقهاء الذين لا يرون ولاية الفقيه، وينكرون تنصيب الفقهاء؛ لأنّ الحكومة المشروعة في نظرهم كذلك هي الحكومة المنصوص عليها من قبل المقصوم^{عليه}، خالية الأمر أنّهم ينكرون هذا النصّ على المصادق الخاصّة المتمثّل بالفقيه. والنتيجة هي أنّه لو لم يكن قد صدر نصّ في حقّ غير الفقيه فسوف تكون كافة الحكومات التي تقوم في عصر الغيبة حكوماتٍ غير شرعية.

كما أنّ الكلام المذكور في المتن لا يتنافى مع نظرية الفقهاء القائلين بولاية الفقيه، والذين يرون الانتخاب فيها، لا التنصيب؛ وذلك لأنّهم لا يخالفون اشتراط خصائص معينة في شخصِ الحكم تمّ بيانها من قبل المقصومين^{عليهم}، وفي النتيجة ترجع مشروعية الحكومة إلى المقصومين، بناءً على هذه النظرية.

(١٠) ابن فهد الحلى، الرسائل العشر: ٤١٤ . ٤١٥.

(١١) رسائل المرتضى ٢: ٩٤. أقول: لقد حصل اشتباه في ترجمة هذه الجملة إلى الفارسية؛ حيث ورد فيها أنّ المالك هو كونه شيئاً على مذهب الحقّ، والحال أنّ الأصل العربي لها هو كون هذا الشيعي قد أقدم مختاراً على التولي. وبالتالي فهذا الكلام يمالع أمراً تقسيلياً لا ربط له أبداً ببحثنا. فالاستشهاد به في غير محله، ولكنّ تمّ نقله كما هو للأمانة العلمية. (المترجم).

(١٢) يحسن الالتفات إلى نموذج من عبارات أحد كتاب فقهاء أهل السنة في القرن العاشر. ويدعى ابن نجيم المصري، فهو في شرحه لعبارة: «ويجوز تقييدُ القضاء من السُلطان العادل والجائر، ومن أهل البغي» يستند إلى تقبيل الصحابة ذلك المنصب في زمان معاوية، قائلاً: «لأنَّ الصحابة رضي الله تعالى عنهم تقدّوه من معاوية، والحقُّ كان يبدر على رضي الله تعالى عنهم في تؤييده... هكذا قال أصحابنا». وفي فتح القدير: وهذا تصريح يجور معاوية، وأمرأه في خروجه، لا في أقضيه. ثم إنما يتمّ إذا ثبتَ أنه وفي القضاة قبل تسلّيم الحسن رضي الله عنه له، وأماماً بعد تسلّيمه فلا، ويسمى ذلك العامَّ عامَّ الجماعة. انتهى».

- وهو ينقل عن كتاب المعرّاج أنَّه «انعقد الإجماع على بيعة معاوية حين سُلِّمَ له الحسن...» (راجع: ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق ٦: ٤٦٠).
- (١٢) لوط بن يحيى بن سعيد بن المخنف الأزدي، المقتل: ٨٣.
- (١٤) المصدر السابق: ٢٥.
- (١٥) المصدر السابق: ٨٥.
- (١٦) ابن شعبة العرّاني، تحف العقول: ٢٤٠.
- (١٧) محمد كاظم الغراساني، حاشية المكاسب: ٩٤؛ موسى الخوانساري، منية الطالب ٢: ٢٢٢؛ أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة: ٥.
- (١٨) راجع: «در محضر شيخ أنصاري» (في محضر الشيخ الأنصاري) ٢٠: ٢٠٥، لكاتب المقالة نفسه.
- (١٩) يحيى بن شرف التنووي، روضة الطالبين ٧: ٢٢٥؛ زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، فتح الوهاب ٢: ٤٤؛ محمد بن عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل ٤: ٥٤١؛ علاء الدين السمرقندى، تحفة الفقهاء ٢: ٢٩٢.
- (٢٠) شرح التنووي على صحيح مسلم ١٢: ٢٢٩.
- (٢١) ابن قدامة، المغني ١٠: ٥٣.
- (٢٢) أحمد بن علي الرازى الجصاچ، أحكام القرآن ١: ٨٨.
- (٢٣) التنووي، المجموع في شرح المذهب ١٩: ١٩٤.
- (٢٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ١٧.
- (٢٥) ابن حزم الأندلسى، المحلى ٤: ١٧٥.
- (٢٦) الطوسي، النهاية: ٢٩٧؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر العاوی لتحرير الفتاوى ٢: ١٥؛ ابن سعيد الحلّي، الجامع للشرايع: ٢٤١.
- (٢٧) راجع: دراسات في ولاية الفقيه ١: ٢٠٤ - ٢٥٦.
- (٢٨) العرّاني، تحف العقول: ٢٤٠ - ٢٤١.
- (٢٩) المفید، الإرشاد: ٨٠٩؛ سلار بن عبد العزيز الدليمي، المراسم العلوية: ٢٦٤؛ الطوسي، النهاية: ٣٠؛ المحقق الحلّي، الشرائع ١: ٢٥٩؛ العلامة الحلّي، الإرشاد ١: ٣٥٢؛ تبصرة المتعلمين: ١١٤؛ المحقق الكرکي، جامع المقاصد ٢: ٤٨٩؛ الشهيد الثاني، الروضۃ البهیة ٢: ٤١٧؛ أحمد الأردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢؛ البهائی، الجامع العباسی: ١٦٢؛ النجفی، جواهر الكلام ٢١: ٣٨٤؛ الخوانساري، جامع المدارك ٥: ٤١١؛ أبو القاسم الفمی، جامع الشتات ١: ٤٢٢.
- (٣٠) راجع: الطوسي، الاقتصاد: ٣١٥؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر ٢: ٢٢؛ ابن سعيد الحلّي، الجامع للشرايع: ٢٤٣.
- (٣١) الحرّ العاملی، وسائل الشیعہ ١١: ٣٥.
- (٣٢) أبو الصلاح الحلّي، الكافي: ٢٦٥.
- (٣٣) الطوسي، مصباح المتهجد: ٨٥٥؛ العلامة الحلّي، الإرشاد ١: ٣٥٢؛ الشهید الأول، القواعد

- والفوائد: ٧٥؛ ابن طيّ الفقعناني، الدر المضود: ١٠٢؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية: ٤١٦؛ المسالك: ٢؛ ١٠٢؛ أحمد الأدبيلي، مجمع الفائدة والبرهان: ٧؛ محمد باقر السبزواري، كفاية الأحكام: ٨٢؛ النجفي، جواهر الكلام: ٢١؛ ٣٦٨.
- (٢٤) العلامة الحلي، تحرير الأحكام: ١؛ ١٥٧؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٢؛ ٨٧.
- (٢٥) أبو مخنف، المقتل: ١٧.
- (٢٦) المصدر السابق: ١١.
- (٢٧) من الجدير الالتفات إلى آتنا كأننا ندعّي في الصفحات السابقة بأنّ توسيعة دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى مجال الحقوقية الخاصة المرتبطة بعلاقة المواطنين بالدولة . كما هو مطروح في قاموس الإمام الحسين عليه السلام . سيفضي إلى تبلور آثار ونتائج مختلفة، أو أنّ طرحوه في مجال الحقوق الخاصة ستنشأ عنه بعض الاختلافات الظاهرية . ويمكننا مشاهدة هذه الدعوى في كلام الشهيد الأول أيضاً.
- (٢٨) الشهيد الأول، القواعد والفوائد: ٢؛ ٢٠٦.
- (٢٩) ابن البراج الطرابيسى، المذهب: ١؛ ٣٤٦؛ ابن إدريس الحلي، السرائر: ٢؛ ٢٠٣؛ المحقق الحلي، الشرائع: ٢؛ ٢٦٤؛ المختصر النافع: ١١٧؛ العلامة الحلي، الإرشاد: ١؛ ٣٥٨؛ التحرير: ٢؛ ٢٧٠؛ نهاية الأحكام: ٢؛ ٥٢٥؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد: ٤؛ ٤٤.
- (٣٠) يقول الشيخ مرتضى الأنصارى في (المكاسب): ٥٨: «منها - أي قبول الولاية من قبل الجائز . ما يكون واجباً، وهو ما توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجب عليه؛ فإنّ ما لا يتمّ الواجب إلا به واجب مع القدرة». وكذلك في الصفحة ٥٩: «وكذلك في الصفة» . (٣١) راجع: المصدر السابق.
- (٣٢) أبو مخنف، المقتل: ٨٦.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) مرتضى الأنصارى، رسالة التقىة: ١ (مطبوعة ضمن المكاسب).
- (٣٥) في الكافي: ٢؛ ٢٢٠: «عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنما جعلت التقىة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقىة» .
- (٣٦) الخميني، المكاسب المحرمة: ٢؛ ٢٢١.
- (٣٧) أبو مخنف، المقتل: ٨٥.
- (٣٨) المصدر السابق: ٨٦.
- (٣٩) المصدر السابق: ٢٥.
- (٤٠) الفيد، الإرشاد: ٢؛ ٤٠.
- (٤١) الكليني، الكافي: ٥؛ ٦٣.
- (٤٢) المصدر نفسه.

- (٥٣) المصدر نفسه.
- (٥٤) المصدر السابق: ٥: ٦٤.
- (٥٥) الصدوق، الخصال: ١٥٢.
- (٥٦) ابن طاووس، اللهوف: ٥٩.
- (٥٧) الطوسي، النهاية: ١٢٢؛ ابن حمزة الطوسي، الوسيلة: ١١٠، المحقق الحلي، الشرائع: ١: ١٠٢.
- ابن زهرة الحلي، الفنية: ٥٤.
- (٥٨) الطوسي، النهاية: ٢٩٠؛ ابن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لمجموع الفتاوى٢: ٤.
- (٥٩) الطوسي، النهاية: ٢٩٧.
- (٦٠) ابن البرّاج الطرابلسي، المهدب: ١: ٣٦٤؛ ابن إدريس الحلي، السرائر: ٢: ٢٠٢.
- (٦١) المحقق الحلي، المعتبر: ٢: ٢٧٩؛ العلامة الحلي، المنتهى: ١: ٣١٧.
- (٦٢) ابن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: ٨: ٥٠٨.
- (٦٣) العلامة الحلي، المنتهى: ٢: ٥٩٤؛ الشهيد الثاني، المسالك: ٣: ١١٠.
- (٦٤) العلامة الحلي، المنتهى: ١: ٥٢٤؛ أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان: ٤: ١١٦.
- (٦٥) مرتضى الأنصاري، المكاسب: ٥٨.
- (٦٦) الحرّاني، تحف العقول: ٢٤٣.
- (٦٧) أبو مخنف، المقتل: ٦٨.
- (٦٨) ابن طاووس، اللهوف: ٤٣.

المهدي والمهدوة عند الإمام الحسين عليهما السلام

الشيخ محمد أمين صادقي الزركاني^(*)

١. أهداف البحث وأهميته —

في العصر الذي تقود فيه الجاهلية المعاصرة العالم والإنسان نحو حافة الانهيار، والذي طفى فيه الظلم والعدوان والجور في الحكم، وشاعت مناهضة المعنويات، والتملّص من الأخلاق، وتفشت الآلاف من الكوارث المرعبة الأخرى، وجاوزت كلّ الحدود، حتى أصبح مستقبل البشرية يزداد ظلمةً يوماً بعد يوم، وتصاعد الخوف واليأس، في عصر كهذا يعدّ البحث حول تيار المهدوية - من أيّ جهة من جهاته - بحثاً عن الأمل، عن السعادة والرفاهية، عن انتصار المعنويات والأخلاق، عن العدالة والتقوى، وعن التخطيط لمستقبل مشرق للإنسان، بل عن الآلاف من الرغبات الإلهية والإنسانية الأخرى.

ومن ناحية أخرى تُعدّ المهدوية من أهمّ الأبحاث الحيوية التي اعتبرت بها النصوص الدينية (الآيات والروايات) بشكل خاصّ، والتي يوجد حولها العديد من الأسرار الخفية والمعرف العميق، التي بإمكان الإفصاح عنها . مضافاً إلى إطلاع القراء على المعارف الدينية . أن يمنح قلوبنا وأرواحنا النورانية الحرارة والعشق، ويبثّ فيها النشاط والحركة، ويعيّث فيها الفاعلية والإيمان، ويقوّي فيها الثبات والأمل، ويسعّ أمامها بالهدى والسعادة الأبدية.

تجول في ذهن المتأمل، وخصوصاً المنتمي إلى جيل الشباب، العديد من المسائل

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، ومن المختصين بالدراسات العرقانية والأخلاقية. له مجموعة من الكتب والمقالات، من أفغانستان.

التي ترتبط بالإمام المهدى من جهات مختلفة. وينبغي على الباحثين في القضايا الدينية أن يلتفتوا إليها، ويعرضوا حولها حقائق تناسب ظروف العصر. وعليه يُعدّ بحث المهدوية، وعرض الوجه النوراني للإمام المهدى على مرآة التحقيق، من أهم الوظائف الملقاة على عاتق الباحثين في القضايا الدينية، وأوجبها في العصر الحالى.

ومن الجدير بالذكر أن مسألة المهدوية توفر على نطاق واسع، وجوانب متعددة، غير أنها سنكتفي فيها بالتعرف إلى بعض الأمور حسبما يناسب الموضوع، وتسمح به حدود المقالة، والتي سنأخذ بدراسة مسائلها وتحليلها من وجهة نظر سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام.

٢. المهدوية استمرار للخلافة الإلهية على الأرض —

من المسائل المهمة التي تُعتبر. ومن جهات عدّة . من المبادئ الأولية للمهدوية مسألة الاستخلاف الإلهي للإنسان الكامل. فهي ليست قضية شخصية ومحددة ماضى عليها الزمان، نظير قضية سفينة نوح، أو سفينة موسى والخضر، وأمثالهما، بل هي فرضٌ متصل، وفوز مستمر، تم طرجه منذ البداية؛ لي-dom ويستمر. ولذلك لم تكن مختصة بأدّم أبي البشر، بل امتدت إلى دائرة النبوة والإمامـة^(١).

ومن هنا فقد تم التأكيد في روايات أهل البيت عليه السلام بشكل خاص على مسألة ضرورة وجود خليفة وحجّة إلهيّة، وجاء في هذا الصدد : اللهمَّ بِكَ لَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ لِّلَّهِ بِحُجَّةٍ؛ إِمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا؛ وَإِمَّا خَائِفًا مَعْمُورًا، لَئَلا تَبْطُلَ حُجَّةُ اللَّهِ وَبَيْنَاتُهُ، وَكَمْ ذَا وَأَيْنَ؟ أُولَئِكَ وَاللَّهُ . الْأَقْلَوْنَ عَدَادًا، وَالْأَعْظَمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا، يَحْفَظُ اللَّهُ يَهِمْ حُجَّةَ وَبَيْنَاتَهُ، حَتَّى يُؤْدِعُوهَا نُظَرَاءَهُمْ، وَيَزْرَعُوهَا فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ... وَصَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانٍ أَرْوَاحُهَا مُعَلَّقَةً بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى، أُولَئِكَ خَلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، وَالدُّعَاءُ إِلَى دِينِهِ. آهٌ آهٌ شَوْفًا إِلَى رُؤْيَتِهِمْ^(٢).

فقد تم التركيز في كلامه عليه السلام على عدم خلو الأرض من حجّة إلهيّة أبداً؛ مع أن هذه الحجّة قد تكون أحياناً حاضرة مشهورة؛ وأحياناً أخرى غائبة مستورّة. وقد جرت سنة الله القطعية على أن يأتي عدد قليل من الناس المصطفين بشكل متّاب

ويتحملون مسؤولية الخلافة الإلهية. وقد كانت قضية استمرار الخلافة الإلهية على الأرض محل اهتمام في دعاء العشرات، المنسوب إلى سيد الشهداء، بالنحو الذي خطب فيه عليه ربه قائلاً: وأشهد أنَّ عليَّ بن أبي طالب أمير المؤمنين حقاً حقاً، وأنَّ الأئمَّةَ من ولده هم الأئمَّةُ الهاةُ المهدِّيُّون... وأنَّهم أولياؤك المصطفون، وحذرك الغالبون، وصفوتوك وخيرتك من خلقك، ونجباوك الذين انتجتهم لدينك، واحتسبتهم من خلقك، واصطفيتهم على عبادك، وجعلتهم حجَّةً على العالمين^(٣).

وقد تمت الإشارة في كلام الإمام الحسين^{عليه السلام} إلى نقطتين:

الأولى: مسألة انتخاب الأئمَّة^{عليهم السلام}، وحجيتهم، والتي تحدث فيها^{عليه السلام} عن منزلتهم ومكانتهم في عالم الوجود، وركَّز فيها على أنَّ الأئمَّة^{عليهم السلام} هم حزب الله الغالب؛ لكونهم حائزين على مقام الولاية والخلافة، وبالتالي سيكون النصر حليفًا لهم. وبما أنَّ النصر المطلق لأنَّة الدين سيتحقق على يد المقدرة للمهدي الموعود فإنَّ الوعد الإلهي الذي يقول: «فَإِنَّ حَزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (المائدة: ٥٦)، و«أَلَا إِنَّ حَزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (المجادلة: ٢٢)، هو حقيقة لن تتحقق بشكل كامل إلا في عصر ظهور الإمام المهدي^{عليه السلام}؛ إذ إنَّ الفلاح - على حد قول بعض المفسرين - هو الظفر المطلق والاستيلاء الكامل على المراد. وبما أنه تم الحديث في الآيتين المذكورتين بشكل مطلق عن غلبة حزب الله وفلاحيه فيعلم من ذلك أنَّ المقصود هو الغلبة والنجاح والسعادة المطلقة، التي تتحقق في الدنيا بالحياة الطيبة والطاهرة على الأرض في مجتمع صالح على يد أولياء الله. وخصوصاً المهدي الموعود^{عليه السلام}.. وفي الآخرة بالالتحاق بحوار الرحمة الإلهية.

الثانية: إنَّه؛ ونظراً لكون الأئمَّة^{عليهم السلام} هم صفة عالم الوجود ورُبُّته، فقد اصطفاهم الله تعالى لنفسه، واحتسبهم بعد الرسول الأكرم^{صلوات الله عليه} بهذا الأمر من بين جميع الموجودات، وجعلهم حججه وخلفاء على العالم والإنسان. فالآئمَّة^{عليهم السلام} هم تلك الذرية التي قال في حقها القرآن الكريم: «إِنَّ اللَّهَ أَصْنَفَ أَدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عُمَرَانَ عَلَى الْعَالَمَيْنَ ◆ ذُرَيْةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» (آل عمران: ٢٢ - ٣٤).

فمن أهم المسائل المطروحة في هذا الاصطفاء مسألة الخلافة الإلهية على

الأرض، والتي كانت قد بدأت مع آدم عليه السلام، ولا تزال مستمرة إلى اليوم. وقد روي في هذا الصدد أنَّ المؤمن سأله الإمام الرضا عليه السلام يوماً فقال: هل فضل الله تعالى العترة على سائر الناس؟ فقال عليه السلام: إنَّ الله أباً فضل العترة على سائر الناس في مُحْكَم كتابه. وعندئذ قام عليه السلام بتلاوة الآية المتقدمة، مستدلاً بالذرية.

كما أنَّ الإمام الباقر عليه السلام قال بعد قراءته للآية المتقدمة: نحن بقية تلك العترة. فمن خلال هذه العبارة يتبيَّن أنَّ هذه العترة بدأت من آدم إلى أن وصلت إلى الأئمَّة عليهم السلام. ولهذا السبب فقد تمت الإشارة في هذه الآية المباركة، بعد التعرض لذكر آدم، ونوح، وألِّ عمران، وألِّ إبراهيم، إلى ذريتهم^(٤).

ويقول سيد الشهداء في إشارة إلى أنَّ مهديَّ آخر الزمان هو وارث جميع الأنبياء، وأنَّه يأتي بالعديد من سننهم: التاسع من ولدي، وهو قائمنا أهل البيت، يُصلح الله تعالى أمره في ليلة واحدة^(٥).

ومن خلال ما تمَّ بيانه حتى الآن نخلص إلى عدَّة أمور:
 أولاً: إنَّ الأرض لا تخلو أبداً من حجَّة الله وخليفة له؛ ولذلك يذكر سبحانه وتعالى الخلافة كفيضٍ مستمرٍ، ويقول: «إِنَّمَا جَاعَلَ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة: ٢٠). ثانياً: إنَّ الأنبياء عليهم السلام هم عُصارة الوجود، وصفوة الله، وأنَّهم كانوا مكَفِّفينَ كلُّ بدوره. بتحمُّل الخلافة الإلهية على الأرض.

ثالثاً: حسب العديد من الروايات . ومن جملتها كلام سيد الشهداء الذي تمَّ التعرض له آنفاً . فإنَّ الأئمَّة عليهم السلام هم ذرية الأنبياء الله، وعُصارة نظام الخلق، وحجج الله وخلفاؤه على الأرض.

رابعاً: إنَّ الخلافة التي تُعدَّ فيضاً إليها دائمًا قد استمرَّت بعد الأنبياء على شكل ولاية أهل بيته خاتم الرسل صلوات الله عليه وآياته وإمامتهم.

خامساً: إنَّ الإمام المهدي سيكون خليفة الله على الأرض؛ لأنَّه ينتمي إلى سلالة الأنبياء . وهو آخر حامل للواء الولاية، والتاسع من أولاد الحسين عليه السلام. ومن هنا فقد أطلق عليه في العديد من الروايات لقب (الخليفة الله)، ومن جملة ذلك: ما قاله الرسول الأكرم صلوات الله عليه وآياته : يخرج المهدي على رأسه عمامة، فيها ملك ينادي: هذا المهدي خليفة الله،

فأتبّعوه^(٦).

وقد ورد أيضًا في إسعاف الراغبين: وجاء في روايات أنه عند ظهوره [أي المهدي] يُنادي من فوق رأسه ملكٌ: هذا المهدي خليفة الله، فاتّبعوه^(٧).

٢. المهدى من أبناء الإمام الحسين

بعد أن تبيّن لنا أن المهدوية هي في الواقع استمرار للخلافة الإلهية التي تستمد جذورها من القرآن الكريم، وأن الأرض لن تخلو أبداً من خليفة وحجة، وأن الإمام المهدى عليه السلام هو خليفة الله على الأرض؛ بصفته آخر حامل للواء الولاية، بعد ذلك علينا أن نشير إلى أن المهدى الموعود هو من أولاد سيد الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام؛ وذلك طبقاً للروايات الصادرة عن الرسول الأكرم، وكذلك الروايات التي وصلتنا عن طريق أهل البيت عليهم السلام، ومنهم الإمام الحسين عليه السلام. ونظراً لكون بعض أهل السنة قد توهموا بأن المهدى الموعود هو من أولاد الإمام الحسن المجتبى عليه السلام. وذلك بعد قبولهم بأصل المهدوية، وأن المهدى الموعود هو من أهل بيته عليه السلام. فإننا سننبع إلى تناول هذا البحث عرضاً وتحليلاً في ضمن محورين، وبشكل مختصر:

٣. رأي الشيعة؛ استناداً إلى كلام الإمام الحسين

بدايةً، وبحسب ما تقتضيه المناسبة مع موضوع المقالة، ينبغي استعراض هذا البحث من وجهة نظر الإمام الحسين عليه السلام نفسه. ولا يخفى أن من المظالم التي تعرض لها سيد الشهداء عليه السلام هو عدم وفرة الروايات عنه عليه السلام؛ بسبب الظروف السياسية الخاصة، وأجواء الاختناق الشديدة التي فرضها معاوية وأسرةبني أمية عليه. لكن مع ذلك، وفي ذلك المقدار الذي وصلنا من هذه الروايات، يؤكد الإمام الحسين عليه السلام في مواضع مختلفة على مسألة أن المهدى الموعود هو من أبنائه. وهذا الأمر قد يكون معتبراً بنفسه عن معنى ما من المعنى. وعلى أي حال جاء في إحدى الروايات أن أعرابياً قال له: أخبرني عن عدد الأئمة بعد رسول الله عليه السلام، فقال عليه السلام: اثنا عشر، عدد ثقباء بني إسرائيل، قال: فسمّهم لي، فأطرق الحسين ملياً، ثم رفع رأسه، وقال: نعم، أخبرك يا

أخًا العرب، إنَّ الإمام وال الخليفة بعد رسول الله أبي أمير المؤمنين عليَّ بن أبي طالب عليه السلام، والحسن، وأنا، وتسعة من ولدي، منهم: عليَّ ابني، وبعده محمد ابني، وبعده جعفر ابني، وبعده موسى ابني، وبعده عليَّ ابني، وبعده محمد ابني، وبعده عليَّ ابني، وبعده الحسن ابني، وبعده الخلف المهدى، وهو التاسع من ولدي، يقوم بالدين في آخر الزمان^(٤).

من المحتمل أن يكون الإمام الحسين عليه السلام قد رأى في هذا الكلام بعض المقتنيات السياسية أو الثقافية أو الاعتقادية للناس في ذلك العصر، أو بالنسبة إلى خصوص السائل، حيث أجابه بعد إطراق مليٍّ وتفكير وتأمل، وقد تمت الإشارة فيه إلى عدة نقاط مهمة وجوهرية:

أولاً: وضع الإمام يده على مسألة عقائدية مهمة هي الخلافة والإمامية بعد الرسول الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه.

ثانياً: سمي عليه السلام الأئمة عليهم السلام فرداً فرداً، وبشكل دقيق؛ ليتضح جلياً وبالترتيب من هو الإمام وال الخليفة؛ إذ إنَّ كلَّ واحد من الأئمة عليهم السلام كان يمتلك عدَّة أولاد، وينبغي تشخيص الإمام منهم بالتحديد.

ثالثاً: عيَّن عليه السلام آباء الإمام المهدى عليه السلام، وأكَّد على أنَّ كلَّ واحد منهم يُعدَّ من أبنائه، وأصرَّ في الأخير على أنَّ المهدى هو التاسع من أبنائه. وقد يكون ذلك بسبب أنه كان يسعى وبشكل كامل للوقوف في وجه جميع التوهُّمات؛ لأنَّه لو عبر عن ذلك بطريقة أخرى فمن المحتمل وجود أشخاص يرغبون في تفسير حادثة المهدوية . التي أنبأ عنها الرسول . بمسألة عيسى المسيح، أو إخراجها عن دائرة أهل البيت عليهم السلام، أو عدم الاعتراف بكونها مختصة بأولاد الإمام الحسين عليه السلام. إلا أنَّ هذا البيان الصادر منه عليه السلام، بالإضافة إلى كلماته الأخرى، وكذلك الروايات المتعددة التي وصلتنا عن الرسول الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، قد وقفت سداً منيعاً أمام هذا النوع من التحرِيفات.

وقد وردت رواية أخرى عن الإمام الحسين عليه السلام يقول فيها: دخلت على جدي رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه (في فترة الطفولة)، فأجلسني على فخذه، وقال لي: إنَّ الله اختار من صُلُبك يا حسين تسعة أئمَّة، تاسعهم قائمهم^(٥).

وجاء في رواية أخرى أنَّ رجلاً سأله الإمام الحسين عليه السلام عن عدد الأئمَّة، فقال له: عدد نقباء بني إسرائيل. تسعه من ولدي، آخرهم القائم، ولقد سمعت رسول الله ص يقول: أبشروا ثم أبشروا - ثلاث مرات .. إنما مثل أهل بيتي كمثل حديقة أطعيم منها فوج عاماً، ثم أطعم منها فوج عاماً، في آخرها فوج يكون أعرضها بحراً (من حيث العدد)، وأعمقها طولاً وفرعاً (من حيث الفهم)، وأحسنها جنَّاً (من حيث الاستفادة من الوجود النوراني لإمام زمانهم) ^(١).

وعليه يُصبح معلوماً أنه، وبشكل عام، لا يوجد أدنى شكٍّ بحسب رأي الشيعة الإمامية . في كون المهدي الموعود من أولاد الإمام الحسين عليه السلام، وخصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الروايات، والروايات المتعددة الأخرى التي وصلتنا عن الرسول الأكرم وسائل الأئمَّة ص. وهو ما دفع بعض العظام لأن يقول في هذا الصدد: «والأخبار بذلك (أنَّ المهدي الموعود من ذرية الإمام الحسين عليه السلام) مستقيمة، وعليه إجماعنا مع عشر الشيعية الإمامية، وإليه ذهب المشهور من علماء إخواننا أهل السنة» ^(٢).

ومن الجدير بالذكر أنَّ تلك الروايات التي يُخاطب فيها الرسول الأكرم ص فاطمة الزهراء قائلة: «يا فاطمة، والذى يعثني بالحق، إنَّ منهما . يعني الحسن والحسين عليهما السلام . مهديُّ هذه الأمة» ^(٣) ناظرة إلى مسألة رجوع سلسلة نسب الإمام المهدي الموعود بلحاظ معين إلى الإمام الحسن المجتبى أيضاً؛ إذ إنَّ أمَّ الإمام الباقر عليه السلام زوجة الإمام زين العابدين هي فاطمة بنت الإمام الحسن المجتبى عليه السلام. وعلى هذا فإنَّ الإمام الباقر ينتهي عن طريق الأب إلى الإمام الحسين عليه السلام، وعن طريق الأم إلى الإمام الحسن المجتبى عليه السلام، وبالتالي يكون الإمام المهدي الموعود؛ لهذا السبب، من أبناء الإمام الحسن المجتبى عليه السلام أيضاً ^(٤).

٢.٣. رأي بعض كبار أهل السنة —

يصرّ عدَّة من علماء أهل السنة . نظير مؤلف (الصواعق المحرقة) ^(٥) . على أن يجدوا موطئ قدم لتوهُّماتهم القاضية بأنَّ المهدي الموعود هو من أبناء الإمام الحسن المجتبى عليه السلام. غير أنَّ العديد من كبار أهل السنة يعتقدون . كالشيعة . بأنَّ الإمام

المهديّ هو من أولاد الإمام الحسين^{عليه السلام}. وفي هذا الإطار يتوفّر عبد الوهاب الشعراياني الذي يُعدّ من أعظم علماء السنة، كما يحظى بثقة واعتماد الكثير من علماء الشيعة الكبار. على بعض الحقائق القيمة، التي سنعرض لها بالتفصيل؛ نظراً للأهمية التي تمتلكها؛ حيث يعتقد بأنّ الإمام المهديّ هو من أولاد الإمام الحسين^{عليه السلام}، وأنّه مولود اليوم، ولهذا يُصرّح قائلاً: وهو [المهديّ] من أولاد حسن العسكريّ، ومولده^{عليه السلام} ليلة النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين...، فيكون عمره إلى وقتنا هذا، وهو سنة ثمان وخمسين وتسعمائة، سبعمائة سنة وستّ سنين... وعبارة الشيخ محبي الدين في الباب السادس والستين وثلاثمائة من «الفتوحات»: واعلموا أنّه لا بدّ من خروج المهديّ^{عليه السلام}، لكن لا يخرج حتى تمتّئ الأرضُ جوراً وظلماً، فيملؤها قسطاً وعدلاً، ولو لم يكن من الدنيا إلّا يوم واحد طوّل الله تعالى ذلك اليوم حتى يلي ذلك الخليفة، وهو من عترة رسول الله^{صلوات الله عليه وآله وسلامه}، من ولد فاطمة رضي الله عنها، جده الحسين بن عليّ بن أبي طالب، ووالده حسن العسكري ابن الإمام عليّ النقّي - بالنون - ابن محمد النقّي - بالتاء - ابن الإمام عليّ الرضا ابن الإمام موسى الكاظم ابن الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمد الباقر ابن الإمام زين العابدين عليّ ابن الإمام الحسين ابن الإمام عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، يُواطئ اسمه اسم رسول الله^{صلوات الله عليه وآله وسلامه}، يُبايعه المسلمون بين الركّن والمقلّم، يُشبه رسول الله^{صلوات الله عليه وآله وسلامه} في الخلق^(١٦).

وجاء أيضاً في بناية المودة: عن حذيفة بن اليمان قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فذكرنا ما هو كائن، فقال: لو لم يبقَ من الدنيا إلا يوم واحد لطوقَ الله ذلك اليوم حتى يبعث رجلاً من ولدي اسمه اسمى، فقام سلمان الفارسي فقال: يا رسول الله، من أي ولدك هو؟ قال: من ولدي هذا، وضرب بيده على الحسين سلام الله عليه^(١٧).
 وينقل يوسف بن يحيى الشافعي، وهو من علماء القرن السابع، في كتابه عقد الدرر في أخبار المنتظر، رواية عن الرسول بنفس هذا المضمون، حيث قال ﷺ، وهو يضرب بيده على الحسين عليه السلام: الذي اسمه يُطابق اسمى، ويظهر في آخر الزمان، هو من أولاد ابني هذا^(١٨).

أمل اللقاء —

من الأمور الأخرى التي وردت في كلمات سيد الشهداء عليه السلام حول المهدي الموعود هي مسألة تمني لقائه وخدمته. فقد جاء في بعض الروايات أنه سُئل عليه السلام: هل ولد المهدي؟ فأجاب عليه السلام قائلاً: «لا، ولو أدركه لخدمته أيام حياتي»^(١٩).

وقد ثقل نظير هذا الكلام عن الإمام الصادق عليه السلام^(٢٠). كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة... أولئك خلفاء الله في أرضه. آه؛ شوقاً إلى رؤيتهم^(٢١).

وفي هذا الصدد، وفي رواية مفصلة، يحكى سيد الشهداء حول شوق عليّ أمير المؤمنين عليه السلام لرؤيه الإمام المهدي ما مفاده: أنّ رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال له: يا أمير المؤمنين، أخبرني عن مهدي آل محمد؟ فقال: إذا درج الدارجون، وانصرمت الأزمنة، وقل المؤمنون، فعندئذ سيظهر. فقال السائل: من أي قبيلة هو؟ فقال: منبني هاشم، من ذروة طود العرب، في أعمق نقطة من بحرها. إله خبير، محنك، ظافر ومنتصر. هو أسد في ساحات الوعن، معروف بدهضه للأعداء، سيف من سيف الله، وفي نفس الوقت سيد كريم وعظيم. فكره متتحرر عن الدنيا والآخرة، قد ارتقى أعلى مرتبة في السيادة والفضيلة والقرب من الله. فأحدرك أن يشيك الشيطان عن الحق؛ لأنّه سيثير في كل زمان فتة؛ ليصرفك عن بيعته. ثم أشار عليه السلام إلى أوصاف المهدي فقال: أوسعكم كهفاً، وأكثركم علماً، وأوصلكم رحماً. وبعدما تعرّض عليه السلام لبيان كل هذه الحقائق قال: اللهم فاجعل بعثه خروجاً من الغمة، واجمع به شمل الأمة. فإن خار الله لك فاعزّم، ولا تثن عنه إن وفقت له، ولا تجوزن عنه إن هديت إليه، ها هو أومأ بيده إلى صدره شوقاً إلى رؤيته^(٢٢).

فمما يظهر جلياً من خلال هذا الكلام أنه عليه السلام وضع يده على قلبه متمنياً بشوق ومحبة بالغين التمكّن من لقاء المهدي الموعود.

وفي هذا الإطار جاء في كتاب كمال الدين وتمام النعمة أنه في يوم من الأيام تلا دعبد الخزاعي أشعاراً في محضر الإمام الرضا، وفي ضمنها تحدث عن أمله في ظهور إمام سيقوم حتماً يوماً ما على اسم الله وبركات متواترة ومتواصلة. عند ذلك

بكى الإمام الرضا عليه بشدة، وقال: يا خزاعي، لقد أجري روح القدس هذا الكلام على لسانك، فهل تعلم من هو هذا الإمام؟ فقال دعبدل: لا يا مولاي، غير أني سمعت بقيام إمام من بيتك، فيطهر الأرض من الفساد، ويعمرها بالعدل. بعد ذلك قام الإمام الرضا عليه بتعذيب الأئمة من بعده، ثم قال: **بعد الحسن ابنته الحجة القائمة، المنتظر في غيابه، المطاع في ظهوره** (٢٢).

فمن مجموع هذه الروايات يعلم أن «المهدوية» هي من أهم مسائل الولاية ونظام عالم الوجود، إلى درجة أن الأئمة من قبله، وأباءه، كانوا يتممون لقاهه. ويتحقق ذلك خصوصاً في تلك المسألة التي أشار إليها الإمام الحسين عليه عندما قال: لو أدركته لخدمته أيام حياتي. من هنا نستطيع أن نفهم السبب من وراء تأكيد الروايات على مسألة انتظار المهدى، والدعاء لظهوره، وتعرّضها لبيان أجر ذلك والثواب عليه.

٥. تجلي سنن الأنبياء في وجود المهدى من وجهة نظر الإمام الحسين عليه

من الحقائق الأخرى التي تمت الإشارة إليها في كلام سيد الشهداء الحسين بن علي عليهما السلام حول المهدى الموعود هي كونه الوارث لسنن الأنبياء وصفاتهم، وأن العديد من الظروف التي عاشها الأنبياء ستحدث له كذلك، كما أن الكثير من الأعمال التي قاموا بها سيقوم بها هو كذلك، بحسب ما تقتضيه الظروف، وأنه سيعمل بسيرتهم عليه. يقول الإمام الحسين عليهما السلام حول تجلي سنن الأنبياء في وجود المهدى: في القائم منا سنن من الأنبياء، سنن من نوح وسنن من إبراهيم وسنن من موسى وسنن من عيسى وسنن من آيوب وسنن من محمد. فاما من نوح فطول العمر، وأماما من إبراهيم فخفاء الولادة واعتزال الناس، وأماما من موسى فالخوف والغيبة، وأماما من عيسى فاختلاف الناس فيه، وأماما من آيوب فالفرج بعد البلوى، وأماما من محمد فالخروج بالسيف (٢٣).

وعلى الرغم من طرح مسألة تجلي سنن الأنبياء في الإمام المهدى بصورة عابرة وإنجمالية في هذه الرواية، إلا أنها ستنعرض بالبحث والتحقيق للمطالب الواردة فيها بشكل تفصيلي، وفي ضمن عدة عنوانين؛ وذلك للأهمية والجامعية التي يحظى بها

هذا الحديث:

١.٥. سنة نوح: تحليل لطول عمر المهدي

لا تُعد حادثة طول عمر الإمام المهدي عليه السلام من المسائل الشاذة والنادرة؛ فقد وردت عدّة أخبار في التاريخ والنصوص الدينية والكتب السماوية . ومن جملتها: القرآن الكريم . حول المعمّرين والأشخاص الذين عاشوا ولا يزالون يعيشون عمرًا مديدًا . ومع هذا فقد أثيرت تساؤلات حول طول عمر المهدي الموعود في ضمن الأبحاث المتعلقة بمهدي آخر الزمان، وقد تم بحثها من طرف أصحاب الرأي بشكل مفصل، ومن عدّة زوايا ، وقدموا عنها إجابات مقنعة إلى حدّ ما . وبما أنه قد تمت الإشارة . في ضمن ذلك . إلى هذه الحادثة، والاهتمام بما ورد عنها في كلمات الإمام الحسين عليه السلام، فإننا سنتعرّض بدورنا لذكر نقطتين حولها بما يتاسب وموضوع هذه المقالة :

الأولى: إن أحد أصحاب الرأي، ممن يمتلكون آراء علمية عميقه ودقيقة، يعتقد بعدم وجود أي مانع من الناحية العقلية والعلمية والعملية من طول عمر المهدي، ويقول ما مفاده: إن شخصيتين ذواتا عمر غير معهود وغير مألوف لدينا أنيطت بهما على مر الزمان مهمة تطهير المجتمع الإنساني من محتواه الفاسد بشكل كامل، وإعادة بنائه من جديد على أساس الحق والعدل. وفي هذا الصدد يُصرّح بما يلي: هل هي صدفة أن يقوم شخصان فقط بتفریغ الحضارة الإنسانية من محتواها الفاسد وبنائهما من جديد، فيكون لـكُلّ منهما عمرٌ مديد يزيد على أعمارنا الاعتيادية أضعافاً مضاعفة؟ أحدهما مارس دوره في ماضي البشرية، وهو النبي نوح، الذي نصّ القرآن الكريم على أنه مكث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً، وقدر له من خلال الطوفان أن يبني العالم من جديد؛ والأخر يمارس دوره في مستقبل البشرية، وهو المهدي، الذي مكث في قومه حتى الآن أكثر من ألف عام، وسيقدر له في اليوم الموعود أن يبني العالم من جديد. فلماذا نقبل نوح، الذي ناهز ألف عام على أقل تقدير، ولا نقبل المهدي؟^(٥).

الثانية: بغض النظر عن جميع المسائل والأبحاث والأجوبة التي أثيرت حول مدة

عمر المهدى من الجدير بالذكر أَنَّا نحسب عمره الشريف اعتماداً على تصرّم الزمان، ثمّ نأتي بعد ذلك ونقول بأنّ عمره قد امتدَّ كثيراً، ولا ندري إلى متى يطول، فلا نستسيغ كيف أنّ إنساناً استطاع أن يُعمر إلى هذا الحد. ولو بذلنا هذا التفكير الزمانى بالتفكير الإلهي، وقلنا بأنّ المهدى هو إنسانٌ كامل، والإنسان الكامل هو خليفة الله، وخليفة الله هو الواسطة في الفيض، والزمان مع جميع الأمور الزمانية هو من مقوله الفيض الإلهي. فنظراً لكون المهدى الموعود في عصره هو واسطة الفيض الإلهي بالنسبة لجميع مظاهر العالم. على الرغم من أنه يُعدّ بنفسه فيضاً لله تعالى..، ونحن نعلم بأنّ الواسطة في الفيض الإلهي تكون أعلى من الفيض ومسيطرة عليه، فإنّ المهدى يكون مسيطرًا على الزمان؛ إذ إنّ الزمان من مقوله نفس ذلك الفيض الذي ترَّزَّل بواسطته للله؛ وقد يكون هذا هو السبب الذي أدى إلى إطلاق اسم صاحب الزمان على المهدى في الروايات والأدعية والزيارات. وعليه ينبغي علينا أن لا نقيس عمر الإمام للله بمقاييس الزمان أبداً؛ لأنّ لكلّ شيء مقاييسه وميزانه الخاص، ولا يمكن للزمان أن يكون مقياساً لعمر خليفة الله؛ إذ لا مسانحة بين الأمرين. وبالتالي علينا أن نقيس عمر المهدى بميزان العلم والقدرة الإلهية، ونقول: بما أنه لا نهاية لقدرة الله تعالى فإنه يستطيع أن يحتفظ بخليفة في الأرض ما دام يرى في ذلك مصلحة؛ وذلك من أجل إيصال فيضه الوجودي إلى الزمان والزمانيات من خلال القناة الوجودية لل الخليفة؛ وهذا فقد ورد في بعض الأدعية أنه: «يُئْمِنُهُ رُزْقُ الْوَرَى، وَبِوُجُودِهِ ثَبَّتَ الْأَرْضُ وَالسَّمَاءُ»^(٢٦).

وعليه كيف يمكن للزمان الذي يُنتزع من مقدار الحركة ودوران الأجرام السماوية أن يكون ميزاناً نقيس به عمر موجود يُعدّ بحد ذاته منشأً للزمان؛ بمعنى أنّ حركة الأجرام الفلكية لا تتجلّى إلا في ظلّ وجوده للله، وإذا لم يوجد هو فلن توجد تلك الأجرام، ولا حركاتها، وبالتالي لن يظهر الزمان أبداً. وعلى هذا لا يُعدّ الزمان محكماً نستطيع من خلاله تشخيص مقياس عمر المهدى وطول هذا العمر. نعم، علينا الالتفات إلى أنّا لا نهدف من كلّ هذا إلى القول بوجوب إيكال الأمر إلى القدرة الإلهية، وبالتالي ينبغي السكوت، بل إنّ الهدف هو لزوم انتخاب ميزان يتاسب مع الموزون (عمر خليفة الله).

٢٠٥. سنة إبراهيم: تحليل للسر الكامن وراء خفاء ولادة المهدي

من وجهة النظر المستقلة من النصوص الإسلامية فإنَّ النبيَّ إبراهيم كان يعيش منذ فترة طفولته وحتى بداية بلوغه وفتره مراهقته منزويًا، وفي منأى عن الناس، ولم يأتَ إلى قومه إلاّ بعد أن استوى واكتمل، في الوقت الذي كان فيه جمِيعُهم يتحبَّطون في الشرك وعبادة الأصنام والآيات من المشاكل الأخرى في أخلاقهم وعلاقتهم الاجتماعية و... ولأنَّه كان يمتلك فطرة توحيدية طاهرة ومسددة من قبل الله تعالى، ومطلعاً على ملائكة كلِّ شيء، فإنه كان شديد الاستياء من الحالة الاعتقادية والأخلاقية للناس. ومن أجل ذلك فقد تعباً لمواجهة الشرك وعبادة الأصنام، كما تعرض في هذا الإطار لمُحاجة أقوام آخرين يعبدون الأجرام السماوية، نظير: الشمس والقمر والكواكب، فقام بمناظرتهم، ودعاهم إلى التوحيد وعبادة الحقّ^(٢٧). سبحانه^(٢٨).

يقول سيد الشهداء عليه السلام في الحديث المزبور: وَأَمَّا [السنة التي] مِنْ إِبْرَاهِيمَ فَخَفَّأَ الْوِلَادَةَ وَاعْتَرَأَ النَّاسَ.

ومضافاً إلى ذلك فقد ثُقل عَنْهُ اللَّهُ أَنَّهُ قال حول هذا الأمر: القائم مَنْ يَخْفِي عَنِ النَّاسِ وَلَادَتْهُ حَتَّى يَقُولُوا لَمْ يُولَدْ بَعْدُ؛ لِيَخْرُجَ حِينَ يَخْرُجُ وَلَيْسَ لَأَحَدٍ فِي عُنْقِهِ بَيْعَةً^(٢٩).

وفي ما يخصّ هذا البحث سنعرّض وبشكلٍ مختصر لذكر نقطتين:

أولاً: إنَّ الاعتقاد بكون المهدي الموعود عليه السلام قد ولد، وله تحقق فعليٌّ في هذا العالم، وهو حيٌّ يُرزق . الأمر الذي لا مجال للشك فيه .. لا يُعد مختصاً بالشيعة الإمامية فقط، بل يُشارِكُهم فيه عددٌ كبيرٌ من كبار أهل السنة أيضاً^(٣٠).

ثانياً: من خلال الرجوع إلى الروايات والمصادر التاريخية فإنَّ أحد الأسرار الكامنة وراء إخفاء ولادة المهدي تتجلى في اطلاع خلفاء بنو العباس . عن طريق الروايات الصادرة عن الرسول والأئمة^(٣١) . على أنَّ الإمام الثاني عشر هو المهدي عليه السلام، الذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً، وينطوي بحكومة الجبارين، ويهيمن على شرق العالم وغريه، ويُقيم الحكومة الإلهية . ولهذا السبب فقد سعوا بكل جهدهم من أجل إطفاء هذا النور، فكأفوا القوايل بمراقبة زوجة الإمام العسكري عليه السلام بشكلٍ

كامل، وجعلها تحت إشرافهم. ومع كل ذلك فقد تعهد الله تعالى بحفظ نور المهدي، فلم يتمكن أحد من الجوايس من الاطلاع على حادثة ولادة المهدي، وقام سبحانه وتعالى في ما يخص الإمام المهدي بنفس العمل الذي قام به مع موسى عليهما السلام. ولهذا ورد عن الإمام الحسين عليهما السلام في روايات متعددة. ومن جملتها تلك الرواية المذكورة. أن عدّة سنن من إبراهيم وموسى قد تبلورت في وجود المهدي. وعليه من الأسرار الكامنة وراء خفاء الإمام المهدي هو المحافظة على روح تلك الوديعة الإلهية من خلال هذه الوسيلة.

٥. السنة الموسوية: تحليل للأسرار الكامنة وراء غيبة المهدي

المسألة الأخرى التي تمت الإشارة إليها في كلام الإمام الحسين عليهما السلام حول الإمام المهدي تتعلق بقوله: وأما [السنة التي وصلت] من موسى [إلى المهدي] فالخوفُ والغيبة. وبنظر كاتب المقال فقد تم التعرُّض في هذه العبارة من كلام سيد الشهداء إلى نقطتين حساستين وجوهريتين، ينبغي علينا استعراضهما وبحثهما بشكلٍ تفصيلي:

أ. معنى الخوف، والدور الذي يلعبه في غيبة المهدي

في ما يخص غيبة الإمام المهدي لا بد لنا من القول:

أولاً: تمت الإشارة في ضمن كلمات الإمام الحسين عليهما السلام إلى غيبة المهدي في موارد أخرى، إضافة إلى المورد السابق، ومن جملتها: قوله: يُظْهِرُ اللَّهُ قَائِمَنَا، فينتقم من الظالمين، فقيل له: يا بن رسول الله، مَنْ قَائِمُكُمْ؟ قال عليهما السلام: التاسع من ولدي، وهو الحجّة بن الحسن، وهو الذي يغيب مدة طويلة، ثم يظهر ويملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً^(٣٠).

وقوله أيضاً: قائم هذه الأمة هو التاسع من ولدي، وهو صاحب الغيبة^(٣١).

فمن خلال الإشارة إلى طول غيبة المهدي في الرواية الأولى، ووصفه عليهما السلام بـ «صاحب الغيبة» في الرواية الثانية، يمكننا أن نستشف بأن حادثة غيبة المهدي وطولها تمثل مسألة أصل المهدوينة من حيث زمان طرحها؛ أي إنها كانت تُعد قبل ولادته من الأبحاث المهمة، والتي استمرت اهتماماً خاصاً ضمن كلمات الأئمة، ومنهم الإمام

الحسين عليه السلام

وعليه حين تواجهه هذا النوع من النصوص الدينية التي عرضت مسألة المهدي بشكل ملازم لحادثة غيبته فإنه يتضح لنا جلياً لماذا تعامل أئمة الدين مع غيبة المهدي بنوع من الاهتمام، وسعوا إلى إفهام الجميع بأن حصول الغيبة الطويلة للإمام المهدي هو بدوره مسألة يقينية، مثلاً كان أصل المهدوية حقيقة قطعية لا يمكن إنكارها؛ وذلك خشية إصابة الموالين الحقيقيين بالشك؛ بسبب طول الغيبة.

ثانياً: صرّح الإمام الحسين عليه السلام بأنَّ الخوف والغيبة هما ستان موسويتان ستحصلان للمهدي. وعليه؛ ووفقاً لكلام الإمام الحسين، والعديد من الروايات الأخرى، تُعد مسألة الخوف مطروحة في غيبته عليه السلام. لكن النقطة الجوهرية في هذا الأمر تكمن في حقيقة دور الخوف في غيبة المهدي، وبأيَّ معنى هو؟ فقد أصرَ البعض^(٣٢) على حمل الخوف في مسألة غيبة المهدي على معنى الخوف على النفس من القتل، غير أنَّ ما يبدو لنا هو أنَّ الخوف الذي تعرّضت له الروايات بصفته أحد العوامل المساهمة في الغيبة يُمكنه أن يتوفر على معنى أعمق مما طرحته أولئك الأعلام؛ لأنَّه إذا كان في مقدور الإمام المهدي أن يعيش في عالم الغَيْب بشكلٍ مُعجز فإنه يستطيع أن يعيش حضورياً بين الناس ويشكّلُ علىّ من خلال الإعجاز كذلك، دون أن يتمكّن أحدٌ من المساس به. وعليه بإمكاننا الجزم واليقين بأنَّ غيبة الإمام المهدي لم تكن هي السبيل الوحيد للمحافظة على روحه. ومضافاً إلى ذلك سوف تُحاك المؤامرات لقتله عليه السلام في زمان ظهوره أيضاً، غير أنَّ سلطته القهّارة ستمنع من تنفيذ ذلك، كما صرّح به بعض الأعاظم من أهل المعرفة: ولو لا أنَّ السيف بيد المهدي لأفتقى الفتناء بقتله، ولكنَّ الله يظهره بالسيف والكرم، فيطمعون ويخافون، فيقبّلون حكمه من غير إيمان، بل يضمرون خلافه^(٣٣).

ومن هنا يُمكننا القول بأنَّ الخوف الذي عُدَّ في بعض الروايات أحد العوامل المساهمة في الغيبة يمتلك مفهوماً أوسع، وأنَّه بمعنى الخوف من جهل الناس، لا الخوف من القتل، وخصوصاً أنه قد ذكر الارتباط بين الخوف والغيبة في كلام سيد الشهداء بعنوانه يُمثل سنةً موسوية، وقد قال أمير المؤمنين علي عليه السلام في تفسيره لخوف

موسى عليه السلام: لم يوجس موسى خيفة على نفسه، بل أشفع من غلبة الجهل ودول الضلال^(٤).

فما يقصد الإمام عليه السلام هو أنّ موسى عليه السلام كان يخشى على مستوى ساحة المواجهة الثقافية أن يؤدي جهل المترجّلين إلى عدم اتضاح الاختلاف الموجود بين العجزة والسلّح، الأمر الذي سيفضي إلى انتصار الجهل وحكومة المستبدّين. وعليه إذا كان الإمام المهدى في الواقع خائفاً، ولا يزال كذلك، فبسبب أنّ عدم امتلاك الناس للوعي والمستوى الثقافي والفكري الرفيع، الذي سيؤدي بهم إلى عدم التمييز بين مقام الولاية وبين الأنظمة الاستبدادية لحكام الجور، فيتركونه وحيداً . كما فعلوا مع بقية الأئمة .. وينكبون على اتباع السلطات الفاشمة، وبذلك لن تختلف غيبته عن حضوره وسط الناس.

وهذا هو الذي دفع بعض أساطين الحكم والمعروفة لأن يقول في تفسيره لغيبة الإمام المهدى: لا يجوز أن يكون ذلك السبب لسبب غيبة الإمام المهدى من الله تعالى؛ لكونه مناقضاً لفرض التكليف، ولا من الإمام نفسه؛ لكونه معصوماً، فوجب أن يكون سبب الغيبة من الأمة، وهو الخوف الغالب، وعدم التمكين، والإثم في ذلك، وما يستلزم من تعطيل الحدود والأحكام عليهم^(٥).

ويقول حكيم آخر أيضاً: فإنّ الغاية الحقيقية في وجوده [أي الإمام] شيءٌ أعلى وأرفع من تعلم الناس منه... وأما عدم اهتدائهم بنوره، واستضاءتهم بضوئه، فليس من جهته عليه السلام، بل من جهة الناس؛ لاحتاجتهم عن الحق بالظلم الغاشية بينهم، وغلبة الهوى والشهوات على نفوسهم لفيحرمون أنفسهم من بركات الإمام^(٦).

وبناءً على ذلك فقد ورد الخوف في الروايات كعاملٍ مساهم في الغيبة. وقد فسّرَه عددٌ من العلماء بمعنى الخوف على النفس. ولكن كاتب هذه السطور يرى أنّ الروايات التي تحدثت عن الخوف تحتوي على مضمون أعمق، ولا سيما أنّ الخوف في بعضها ورد بشكلٍ مطلق، من دون أن يُعرّض فيها لأيّ كلام حول الخوف على النفس، وفي بعضها الآخر جاء الحديث عن الخوف على النفس كتفسيرٍ شخصيٍّ من الراوي لكلام الإمام المعصوم^(٧).

ومن خلال الاستعانة بهاتين الطائفتين من الروايات يمكننا بكل سهولة أن نحل الإشكال الذي واجهته الرواية التي تحدثت عن الخوف على النفس.
وبالإضافة إلى ذلك؛ واعتتماداً على العديد من الآيات القرآنية الكريمة^(٣٨)، والروايات الشريفة . وخصوصاً كلمات أمير المؤمنين^(٣٩) في نهج البلاغة .. وكذلك بحسب المباني العرفانية والفلسفية المحكمة^(٤٠)، فإن الإنسان الكامل لا يخشى أبداً من الموت والقتل؛ وذلك لكونه مطلعاً على نتائج أعماله بإذن الله تعالى؛ وبسبب طمأنينة قلبه وقدرته الروحية والسكنينة الإلهية النازلة عليه. ومن هنا يتضح لنا جلياً من كلّ ما مر ذكره . وخلافاً لأقوال بعض العلماء . أن إسناد غيبة المهدى إلى الخوف على النفس لا يمتلك دليلاً مُقنعاً . ولهذا لا يمكننا عدهُ أفضل احتمال لفسير معنى الخوف المشار إليه في بعض الروايات.

بـ. الآثار الوجودية للمهدى في عصر الغيبة

قبل أن تستعرض أصل المسألة من الجدير بالذكر أنّ غيبة الإمام المهديّ، التي عُدّت في كلام الإمام الحسين^(١) من سنن الأنبياء السابقين. ستطول إلى درجة لن يصدق معها الناس أبداً بآئته^(٢) سيظهر على صورة شابٍ يافع؛ ولذلك سيُصَاب الناس حين ظهوره بالشكّ، كما جاء في حديث عن الإمام الحسين: لو قام المهديّ لأنكِره الناس؛ لأنّه يرجع إليهم شاباً موفقاً. وإنّ من أعظم البلية أن يخرج إليهم صاحبهم شاباً، وهم يحسبونه شيئاً كثيراً^(٣).

لَكُنْ يَبْقَى السُّؤَالُ المطْرُوحُ فِي هَذَا الْمَجَالِ: مَا هِي فَائِدَةُ الْإِمَامِ الْمَهْدِيِّ وَآثَارُهُ
الْوَجُودِيَّةُ فِي غَيْرِهِ طَوِيلَةٌ كَهَذِهِ؟

وجواباً عن هذا السؤال بـشكل مختصر نقول:

أولاً: مع أنَّ التساؤل عن وجود المهدي في زمان الغيبة، والدور الذي يلعبه في تعين مصير الإنسان، والأثر الذي يتركه على العالم، هو في الظاهر تساؤلٌ صحيح، لكنَّ إذا أمعنا النظر فيه بشكلٍ جيد سيتبين لنا بأَنَّه يستمدُّ جذوره من القokir الحسنى، وأنَّ الذين يطرحون هذا النوع من الأسئلة عادةً ما يتحرؤون عن آثار الظواهر

الوجودية وتأثيراتها في الطبيعة والنشأة الحسية فحسب، وإنهم يرغبون في أن يكون كلًّ من التأثير والمؤثر محسوسين وملموسین لديهم؛ لكي يقبلوا بهما. والحال أن هناك في دار الوجود حسب الفكر الإلهي والديني وما وراء الطبيعي الكثير من الظواهر. بغضّ النظر عن حادثة المهدى. التي تؤثّر في العالم والإنسان، مع أنه من الممكن أن لا يكون شكل التأثير ونفس المؤثر محسوساً لأيّ شخصٍ كان. وبعبارة أخرى: إن طرح هذا النوع من الأسئلة يُماثل قول أحدهم: ما هو التأثير الذي يتركه وجود الملائكة . التي لا نراها، وهي غائبة عن أنظار الناس . على العالم ومصير الإنسان؟

ثانياً: إنما يطرح هذا النوع من الأسئلة . على حدّ تعبير بعض الأعاظم . منْ لم يقفوا على حقيقة معنى الإمامة؛ لأنّ وظيفة الإمام لا تتحصّر في البيان الظاهري للمعارف، والهداية الظاهرية للناس. فكما أن الإمام يتکفل بالقيام بهذه الوظيفة هو يتحمل كذلك عبء الولاية الباطنية على الأعمال، والإرشاد الباطني إليها، كما أنه يتقدّم بحقائق الأعمال إلى الله جل شأنه. فمن البديهي إذاً أن لا يكون لحضور الإمام الجسماني أو غيبته أيّ تأثير في هذا المجال. والإمام يتّصل بالنفوس ويشرف عليها عن طريق الباطن، وإنْ بعُد عن الأنظار، وخفي عن الأ بصار، وتأخر وقت ظهوره وإصلاحه ^(٤٢) العالم.

ثالثاً: ما أكثر العظماء الذين يعتقدون بإمكانية الاستفادة في زمان الغيبة الكبرى من وجود الإمام المهدى في مجال بيان الأحكام أيضاً، فضلاً عن آثاره وبركاته التكوينية. فالذين استدلّوا على الإجماع . مثلاً . في علم الأصول؛ اعتماداً على قاعدة اللطف، يلتزمون في الواقع بالأثار والفوائد التشريعية لوجود الإمام في عصر الغيبة.

رابعاً: إنّ مثل الإمام المهدى . بحسب الروايات . كمثل الشمس المستترة خلف السحاب (سحاب الغيبة)؛ وهل يمكن لأيّ عاقل أن يشكّ في وجود آثار وفوائد للشمس وهي على هذه الحالة؟

وعليه فقد كانت البركات الوجودية للإمام المهدى في جميع الحالات من

نصيب العالمين، ولا زالت أمطار رحمته الوجودية تهطل على العالم. وبالتالي فوجود الإمام المهدي في ظرف الغيبة ليس وجوداً ذا فائدة فحسب، بل إنّ جميع البركات الإلهية والفيوضات الرحمانية إنما تصل إلى العالم والإنسان من خلال وجوده المبارك.

٤.٤. السنة العيسوية: تحليل لاختلافات القائمة حول المهدي

يقول القرآن الكريم في ما يخص اختلاف الناس حول عيسى عليه السلام: «فَاخْتَلَفَ الْأَخْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ» (مريم: ٢٧)، حيث ثُدَّ هذه الآية ناظرةً لاختلاف آراء الناس حول عيسى. وأمّا سبب ورود عبارة «من بينهم» في الآية المباركة فللإشارة إلى وجود أشخاص من الطوائف المسيحية المختلفة كانوا يصدقون القول حول عيسى، وكانوا ثابتين على الحق^(٤٣). وعلى أي حال فإنّ مرادنا الأساسي هو بيان أنّ بعض الجوانب من تلك الاختلافات قد طرحت كذلك حول الإمام المهدي؛ ولهذا يقول الإمام الحسين عليه السلام في إحدى الروايات ما مفاده أنّ السنة التي ستحصل من عيسى إلى المهدي هي حدوث الخلافات وتعدد الآراء حوله.

وفي هذا الصدد أيضاً ورد عن سيد الشهداء عليه السلام في رواية أخرى: لصاحب هذا الأمر، يعني المهدي، غيبتان: إحداهما: تطول، حتى يقول بعضهم مات، وبعضهم قُتل، وبعضهم ذهب، ولا يطلع على موضعه أحد، من ولی ولا غيره، إلا المولى الذي يلي أمره^(٤٤).

وبناءً على هذا تعالى مسألة المهدوية في أصلها وأساسها على نطاق المذهبية، وشكّل حدثاً دينياً آمنت به الأمة الإسلامية جماعه. وأمّا في ما يخص قضایاها الفرعية فتوجد حولها بعض الخلافات. ولهذا السبب لم يذُر الحديث في الرواية التي قُلت عن الإمام الحسين عليه السلام عن الإنكار والشك في أصل المهدوية، بل تم الكلام فيها عن وجود خلافات في بعض الأمور الجزئية. وبحسب إحدى الروايات يقول عليه السلام ما مفاده أنّ هذا الإرث وصل إلى المهدي عن طريق عيسى عليه السلام.

٤.٥. السنة الحمدية: تحليل لمعنى ظهور المهدي بالسيف

وفي نهاية الأمر يقول سيد الشهداء في آخر عبارة من الحديث المزبور: وأمّا

«الستة التي يرثها المهدى» من محمد فالخروج بالسيف.

ومن الجدير بالذكر أن حادثة خروج المهدى بالسيف قد ورد ذكرها في عدة أحاديث. كما ورد عن الإمام الحسين أنه قال في موضع آخر: إذا خرج المهدى لم يكن بينه وبين العرب وقريش إلا السيف. وما يستعجلون بخروج المهدى، والله، ما لباسه إلا الغليظ، ولا طعامه إلا الشعير، وما هو إلا السيف والموت تحت ظل السيف^(٤٥).

وبنفي الإشارة في ما يخص خروج المهدى بالسيف إلى عدة نقاط:

أولاً: إن الإمام المهدى بحسب الروايات والأدلة العقلية. سيظهر مع التوفّر على قدرة تتفوق وتعلو تماماً على جميع القدرات البشرية؛ لكي يتمكّن بذلك من تحقيق الأهداف التي كان يصبو إليها رسول الله عبر التاريخ، ويضع الإنسان المتمرد في مسيرة كماله الفطري.

ثانياً: يقول الإمام الحسين في الرواية التي هي مدار بحثنا ما مفاده أن السنة المحمدية المتحققة في وجود المهدى هي خروجه بالسيف.

وفي هذا الصدد لا بد لنا من الالتفات إلى أن القرآن الكريم قد عرف الرسول الأكرم بهذا الشكل: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشَدُاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحْمَاءُ بِيَتْهُمْ» (الفتح: ٢٩). ويقول بعض كبار المفسرين: وأعادت الجملتان أن سيرتهم (الرسول وصحابته) مع الكفار هي الشدة، ومع المؤمنين فيما بينهم هي الرحمة^(٤٦). كما ورد أيضاً في سورة التوبة: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنْتُمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» (التوبة: ١٢٨).

وقد تجلّت هذه السيرة والستة المحمدية في وجود ولده الإمام المهدى، الذي سيواجه بدوره الظلمة المعاندين بشدة؛ ولذلك فقد ورد في إحدى الروايات أن رجلاً سأله الإمام الحسين عليه السلام: أيسير المهدى عليه السلام إذا خرج بخلاف سيرة علي عليه السلام? قال عليه السلام: نعم؛ وذلك أن علياً عليه السلام سار باللين والكف؛ لأنّه علم أن شيعته سيظهر عليهم من بعده، وأن المهدى إذا خرج سار فيهم بالبسط والسببي؛ وذلك أنه يعلم أن شيعته لن يُظهر عليهم من بعده أبداً^(٤٧).

ثالثاً: بنفي الالتفات إلى أن الإسلام دين الرحمة، وأن نبي الإسلام هونبي

الرحمة؛ ولهذا يقول القرآن: «وَمَا أَرْسَنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنباء: ١٠٧). ففي نفس الوقت الذي يُعدّ فيه الإمام المهدى مظهراً لاسم القهار، والفاتح، والحاكم، والرافع، يُعدّ أيضاً مظهراً تماماً لاسم الرحمن، والرحيم، والحليم، والرؤوف، وغيرها. ولهذا السبب فإن الإمام يُعتبر مجلـى للرحمة والمحبة. وعليه حين تمت الإشارة في الرواية مدار البحث إلى أن المهدى سيخرج بالسيف. الذي يُعدّ سنة محمديـة. فمن المحتمل أن يكون أحد معانـي هذا الحديث هو الإشارة إلى أنه نظراً لكون السيـف هو أحد آخر سلاح يستعملـه المحارب لمنازلة الأعداء في ساحـات الجهـاد، وبـما أن دين محمد ﷺ هو الدين الخاتـم، ويـمثلـ الحلقة الأخيرة والأـكـملـ في ضـمنـ سـلـسلـةـ النـبوـةـ، فإنـ مرـادـ الـروـاـيـةـ يـتـعلـقـ بـبيـانـ أنـ المـهـدـىـ سيـخـرـجـ بـسـلاـحـ الـخـاتـمـيـةـ. أيـ السـلاـحـ المـحـمـدـيـ؛ ليـتحقـقـ مـضـمـونـ الآـيـةـ: «وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فـي دـيـنـ اللـهـ أـفـوـاجـاـ» (النصر: ٢) بشـكـلـ كـامـلـ، ويـتجـلىـ اسـمـ اللـهـ تـعـالـىـ الـهـادـيـ فيـ العـالـمـ أـجـمـعـ، وـذـلـكـ تـحـتـ ظـلـ اسـمـيـ (الفـاتـحـ) وـ(الـحاـكـمـ)، وـلـيـنـضـوـيـ الـجـمـيـعـ بـهـادـيـةـ منـ اللـهـ تـحـتـ لـوـاءـ التـوـحـيدـ.

٦. حـتـميـةـ ظـهـورـ المـهـدـىـ

من الأمـورـ الـأـخـرىـ الـتـىـ تـمـ التـعرـضـ لـهـاـ ضـمـنـ كـلـمـاتـ الإمامـ الحـسـينـ عـلـيـهـ السـلـطـةـ حـولـ المـهـدـىـ الـمـوـعـدـ هـيـ مـسـأـلـةـ حـتـميـةـ ظـهـورـهـ عـلـيـهـ. يـقـولـ الـراـوـيـ: سـمـعـتـ الإمامـ الحـسـينـ عـلـيـهـ يـقـولـ: لـوـلـمـ يـقـيـقـ مـنـ الدـيـنـ إـلـاـ يـوـمـ وـاحـدـ، لـطـوـلـ اللـهـ عـزـ وـجـلـ دـلـكـ الـيـوـمـ حـتـىـ يـخـرـجـ رـجـلـ مـنـ وـلـدـيـ فـيـمـلـأـهـاـ عـدـلـاـ وـقـسـطـاـ كـمـاـ مـلـئـتـ جـوـراـ وـظـلـمـاـ^(٤٨).

وـفـيـ مـوـضـعـ آخـرـ، وـمـنـ خـلـالـ الإـشـارـةـ إـلـىـ أـنـ مـحـبـيـ أـهـلـ الـجـوـرـ وـمـوـالـيـهـمـ يـعـدـونـ جـزـءـاـ مـنـهـمـ، وـسـيـكـافـهـمـ المـهـدـىـ عـلـىـ سـوـءـ أـعـمـالـهـمـ، يـقـولـ عـلـيـهـ: أـمـاـ وـالـلـهـ لـاـ تـذـهـبـ الـدـنـيـاـ حـتـىـ يـبـعـثـ اللـهـ مـنـيـ رـجـلـاـ يـقـتـلـ مـنـكـمـ أـلـفـاـ، وـمـعـ الـأـلـفـ أـلـفـاـ، وـمـعـ الـأـلـفـ أـلـفـاـ. فـقـيلـ لـهـ: أـفـيـصـلـ هـؤـلـاءـ (بـنـوـ أـمـيـةـ) إـلـىـ زـمـانـ ظـهـورـ المـهـدـىـ، حـتـىـ يـجـازـيـهـمـ عـلـىـ أـعـمـالـهـمـ؟ فـقـالـ الـإـمـامـ جـوـاـيـاـ عـنـ ذـلـكـ: وـيـحـكـ، فـيـ ذـلـكـ الزـمـانـ يـكـوـنـ الرـجـلـ مـنـ صـلـبـهـ كـذـاـ وـكـذـاـ رـجـلـاـ، وـإـنـ مـوـلـيـ الـقـوـمـ مـنـ أـنـفـسـهـمـ^(٤٩).

ومن الجدير بالذكر أنّ حتميّة ظهور المهديّ هي من الأمور التي تستمدّ جذورها من القرآن الكريم؛ حيث تعرّضت لذكرها العديد من الآيات الشريفة، ناهيك عن الروايات المستفيضة التي وردت في مصادر الشيعة والسنّة: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلُفُنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (النور: ٥٥)، و«وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الْأَيُّوبَ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»، ويقول الحقّ سبحانه في آية أخرى: «وَتَرِيدُ أَنْ تَمْنَّ عَلَى النَّبِيِّنَ اسْتَضْعِفُوكُمْ فِي الْأَرْضِ وَتَجْعَلُهُمْ أَئِمَّةً وَتَجْعَلُهُمْ الْوَارِثِينَ» (القصص: ٥).

وهذا الذي دفع البعض من كبار أهل المعنى إلى القول في ما يخصّ حتميّة خروج المهديّ: اعلم. أيّدنا الله. أنّ لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلاماً، فيملؤها قسطاً وعدلاً، لو لم يبقَ من الدنيا إلّا يوم واحد طوّل الله ذلك اليوم حتى يلي هذا الخليفة من عترة رسول الله ﷺ من ولد فاطمة^(٥٠).

وعليه فإنّ ظهور المهديّ والمنجي هو من الأمور التي لم يختصّ الاهتمام بها بالنصوص الدينية وحدها، بل تعرّضت لذلك النتاجات الشهودية لأهل المعرفة أيضاً. وفي هذا الإطار يقول لسان الغيب الشيرازي ما معناه:

يوسف المفقود سيرجع إلى كنعان، فلا تغتم، وبيت الأحزان سيصبح يوماً ما روضة للأزهار، فلا تغتم.

أيها القلب المهموم، سترجع لك عافيتك، فلا تبتئس، وهذاibal المشوش سيعود له الهدوء، فلا تغتم.

إذا ما أمهلنا الأجل، أيها البطل الغريد، فإنّنا سنجلس على أريكة الوصال، مستظلّين بظلّ المحبوب، فلا تغتم.

انتبه أيها القلب، ولا يُصيّبك اليأس، فأنتَ غير مطلّع على الأسرار الغيبة؛ إذ يوجد خلف الستار الكثير من الألعاب الخفية والأفعال العجيبة، فلا تغتم.

فالله تعالى محول الأحوال، مطلّع على جميع أحوالنا، وما يُصيّبنا في فراق المحبوب، وإصرار الخصم على إيقاعنا في هذ الفراق، فلا تغتم^(٥١).

٧. علامات ومقدّمات ظهور المهدي

من المسائل الأخرى المرتبطة بالمهدوية، والتي لاقت عنابة فائقة في النصوص الدينية، ووردت حولها العديد من الروايات، سواءً في المصادر الشيعية أم السنّية، هي تلك التي تتحدث عن علامات ومقدّمات ظهور الإمام المهدي. ورغم ورود روايات كثيرة في هذا المجال عن النبي وأهل بيته عليهم السلام، فإنّها سنكتفي هنا بالتعريض للأحاديث التي ثُقلت عن الإمام الحسين عليه السلام، وبما يتاسب و موضوع هذه المقالة. لكن قبل كل شيء لا بدّ لنا من الإشارة إلى أنّه قد يُطرح علينا سؤال مفاده: إنّه بالنظر إلى وقوع وتحقق العديد من الأمور التي ذكرت في الروايات كعلامات على ظهور المهدي فلماذا إذاً لا يأتي المهدي ابن فاطمة ليُنقذ العالم؟

وجواباً عن ذلك نقول:

أولاً: إن المقصود مما ورد في الروايات هو بيان أن تلك العلامات المذكورة ستحقق قبل ظهور المهدي وخروجه، ولا تعني أبداً أنّ المهدي الموعود سيظهر مباشرةً بعدها. وبالتالي لا يكون تحقق تلك العلامات مع عدم ظهور المهدي دليلاً على بطلان تلك الروايات، كما أنّ صحة تلك الروايات ووقوع تلك العلامات لا يُعدّ علة تامة لظهور المهدي.

ثانياً: لقد بلغ حجم الأسرار الخفية والمكتومة حول ظهور المهدي حدّاً كبيراً جداً، إلى درجة أنّ ما تمت الإشارة إليه في بعض الروايات قد اقتصر على جانب ضئيل جداً. كما أنّ العلم بزمان خروجه عليه السلام ينحصر بالله تعالى فقط، ولا يملك كلّ من هو دونه أيّ اطّلاع على ذلك. ولذلك فقد تمّ النهي بشدة في الروايات عن توقيت وتحديد زمان ظهور المهدي.

و سنستعرض الأن بعض الروايات الواردة عن الإمام الحسين عليه السلام حول مقدّمات خروج المهدي:

١. للمهدي خمس علامات: السفياني، واليماني، والصيحة من السماء، والخسف بالبيداء، وقتل النفس الزكية ^(٥٢).
٢. إذا رأيتم علامة في السماء، ناراً عظيمة من قبل المشرق، تطلع ليالي،

فundenها فرج الناس، وهي قدام المهدى عليه السلام^(٥٣).
 ٢. إذا هدم حائط مسجد الكوفة، مما يلي دار عبد الله بن مسعود، فعند ذلك زوال ملك القوم، وعند زواله خروج المهدى عليه السلام^(٥٤).
 ٤. إن قدام القائم عليه السلام علامات تكون من الله للمؤمنين، وهي قول الله: «ولئلوكُمْ» يعني المؤمنين قبل خروج القائم، «يشئون من الخوف» من ملوك بني العباس في آخر سلطانهم، «والجوع» لغلاء أسعارهم، «وتفص من الأموال» فساد التجارة وقلة الفضل، «وـ نقص من الأنفس» موت ذريع، «وـ نقص من التمرات» قلة عطاء ما يزرع، «وتشير الصابرين» عند ذلك بتعجيل خروج القائم عليه السلام^(٥٥).

وأما النقطة الأساسية في هذه المسألة فتكمّن في الجواب عن هذا السؤال: من هو السفياني، الذي عدّ خروجه في العديد من الروايات جزءاً من الحوادث الحتمية الواقعه قبل قيام المهدى الموعود؟ وما هي حقيقته؟ وهل هو في الحقيقة والواقع شخص من الأشخاص، أم أنه عبارة عن تيار فكري أو سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو عسكري أو وطني أو قومي؟

وجواباً عن هذا السؤال المهم سنقتصر حالياً على ذكر مسألة وردت عن الإمام الحسين عليه السلام في إحدى الروايات. فحين سُئل الإمام: هل سيبقى من ذرية بنى أمية أحدّ عند ظهور المهدى أجاب عليه السلام قائلاً: ويحك، في ذلك الزمان يكون الرجل من صلبه كذا وكذا رجلاً، وإن مولى القوم من أنفسهم عليه السلام^(٥٦).

وقد تمت الإشارة في هذه الرواية إلى نقطتين:

أولاً: وجود أفراد من صلب بنى أمية في زمان ظهور المهدى.

ثانياً: إن المحبين والموالين لأي طائفة هم من أفرادها.

والظاهر أن الإمام قد صبّ جلّ اهتمامه على العبارة الأخيرة من هذا الحديث؛ إذ يُحتمل - بحسب ما ورد في مصادر الشيعة والسنّة، وأشير إليه أيضاً في هذه الرواية - وجود مثل هذا الشخص في ذلك الزمان. لكن يبقى أن العمدة في ذلك هم الأشخاص الذين يتواافقون مع السفياني من الناحية الفكرية، والسياسية، والعسكرية، وغير ذلك، ويساهمون في دعمه وتعزيز قدرته. ولذلك فقد اهتم الإمام الحسين عليه السلام في

الرواية المذكورة بقاعدة: «مولى القوم من أنفسهم». وعليه، وفضلاً عن شخص السفياني، سيكون بروز الفكر السفياني - الذي يُمثّل بشكل مختصر الفكر غير الإلهي والناهض للقيم والإنسانية - جزءاً من الحوادث الواقعة قبل قيام المهدي الموعود، والتي ستصدّر وتُزال بواسطة سيف السلطة المهدوية.

٨- الإمام المهدي والعدل العالمي-

تُعد العدالة من أهم القضايا المرتبطة بثورة المهدي وأكثراها إثارة. غير أنَّ السؤال المحوري في هذا المجال هو: هل يقتصر ظهور المصلح العالمي المهدي الموعود على تحقيق العدالة الاجتماعية والرفاه الاقتصادي في العالم، أم أنَّ هذه العدالة - مع أهميتها القصوى والحاجة العامة إليها - لا تمثل إلا قسماً بسيطاً من تلك العدالة التي ستتحقق من خلال قدومه المبارك؟

من الطبيعي أن تقديم جواب جامع وشامل عن هذا السؤال يتطلب بحثاً واسعاً ومفصلاً، إلا أننا سنكتفي بتناوله . عرضاً وتحليلاً . بشكل مختصر من منظار كلمات الإمام الحسين، بحسب ما تسمح به هذه المقالة، ويتاسب مع موضوعها.

نطاق العدالة المهدوية -

تُعد العدالة بمثابة بيت القصيد في جميع الأقوال والخطب التي وردت . وسترد بعد ذلك . حول ثورة المهدي، بالإضافة إلى أنه متى ما جرى البحث في الرأي العام الإنساني حول انتظار المنجي والمهدي وتوقع ظهوره فإنَّ أنظار الجميع تتوجه نحو مسألة العدالة، بالشكل الذي يُنظر فيه إلى ظهور المهدي بمثابة ظهور للعدالة. وفي الواقع عندما يتم الحديث عن مسألة انتظار المهدي فإنه يحصل في أذهان عامة الناس تداعٍ لمعنى العدالة.

وكذلك نجد في الروايات أنه متى ما ورد الحديث عن ظهور المهدي فإنَّه يتم التركيز على عنصر العدالة، والقول بأنَّ المهدي سيظهر من أجل تحقيق العدل

والقسط. والمأفت للنظر أن جميع الروايات . سواءً التي ثُقلت عن الرسول الأكرم أو عن أهل البيت، وخصوصاً الإمام الحسين . تعرّضت لذكر العدالة بشكلٍ مطلق، ولم تحصرها في العدالة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية، وأمثال ذلك. وفي هذا الصدد يقول الراوي: دخلت على أبي عبد الله الحسين بن علي عليه السلام، فقلت له: أنتَ صاحب هذا الأمر؟ قال عليه السلام: لا. قلت: فولدك؟ قال عليه السلام: لا. قلت: فولد ولدك؟ قال عليه السلام: لا. قلت: فمنْ هو؟ قال عليه السلام: الذي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً، على فترة من الأئمة تأتي، كما أَنَّ رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه بُعث على فترة من الرسل^(٥٧). ويقول أيضاً: يخرج رجلٌ من ولدي فيملؤها عدلاً وقسطاً كما ملئت جوراً وظلماً، كذلك سمعت رسول الله يقول^(٥٨).

وعليه فإن هذه العدالة التي ستبرز في زمان ظهور المهدي ستكون عالمية من الناحية الكمية، وشاملة من الناحية الكيفية لجميع شؤون العالم والإنسان. كما ورد في كلام الإمام الخميني: لقد جاء كلّ واحد من الأنبياء بُغية إقامة العدل، غير أنّهم لم يتمكّنوا من ذلك، وحتى الرسول الخاتم الذي بُعث من أجل إصلاح الناس لم يُوفّق لهذا الأمر. وأما الذي سيُقيم العدل في جميع أرجاء العالم فهو المهدي الموعود. على أن هذه العدالة ليست كما يفهم عامة الناس، والتي تحصر في تحقيق العدالة في الأرض من أجل رفاه البشر، بل هي عدالة تشمل جميع مراتب الإنسانية. فعندما ينحرف الإنسان انحرافاً عملياً، روحياً أو عقلياً، فإن الرجوع بهذه الانحرافات إلى معناها الأصليّ هو تحقيق العدالة في الإنسان. وإذا أصيّبت أخلاقه بالانحراف، أو عرفت عقائده بعض الانحراف والاعوجاج، فإن الرجوع بها إلى حد الاعتدال هو العدالة. وعليه فهو (المهدي الموعود) مكّفٌ بإصال جميع هذه الانحرافات إلى حد الاعتدال^(٥٩).

ومن هنا يتبيّن أن العدل الذي سيُقيمته المهدي الموعود واسع جداً، بحيث سيشمل جميع شؤون الوجود الإنساني. وسنشير هنا إلى مثالين على ذلك:

أ. العدالة الاجتماعية والرخاء الاقتصادي—

إن إحدى البركات والآثار المترتبة على ظهور المصلح الموعود الإمام المهدي عليه السلام

هي تتحقق العدالة الاجتماعية بمعناها الواسع والواقعي، وضمان الرخاء والأمن الاقتصادي؛ حيث أفادت الروايات الواردة عن الرسول الأكرم وأهل بيته عليهما السلام أن العدل سيتجلى في زمان حكم الإمام المهدى عليه السلام فيسائر المجالات، وعلى مستوى جميع شؤون العالم، وأن البشر سيدلّون طعم الحرية والأمان والعزة والنشاط والمحبة والتلاطف والتعاون والتآزر والرخاء والطمأنينة والألاف من الرغبات الإنسانية الأخرى، وأن العالم سيكون تحت إدارة ولاية وسلطة الحكومة الإسلامية، بحيث إن السلطة الإلهية الفهارة ستوقف المتجرّبين وعبد الأموال عند حدّهم، وستبلغ هذه البركات السماوية والأرضية حدّاً بحيث لن يبقى أيُّ جائع في العالم. كما جاء عن سيد الشهداء آنَّه قال: تواصوا وتباروا، فوالذي فلق الحبة وبرا النسمة، لياتين عليكم وقت لا يجد أحدكم لديناره ولا لدرهمه موضعاً^(٦٠).

وقد وردت في كلمات بقية الأئمة، بل حتى في مطاوي المؤلفات العرفانية لأهل المعرفة، العديد من المسائل حول البركات ووفرة النعم الإلهية في زمان حكم الإمام المهدى، ومن جملة ذلك قول أمير المؤمنين عليه السلام: «تخرج الأرض أفاليد كبدها [المعادن]، وثقي إليه سلماً مقاليدها»^(٦١).

كما ورد أيضاً في كلام أهل المعنى، حول تتحقق العدالة الاجتماعية والازدهار الاقتصادي في زمان حكومة المهدى: ومن أشراط الساعة خروج المهدى عليه السلام، وأن يعدل أربعين سنة في الأنام، وأن تكون أيامه خضراء، وليلاته زهراء، يخصب فيها الزرع، ويكثر فيها درّ الضرع، ويكون الناس في أمان، مشغلين بعبادة الرحمن^(٦٢).

وجاء في كلام آخر عن أحد كبار أهل المعرفة: اعلم. أيَّدنا الله. أنَّ لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً، فيملؤها قسطاً وعدلاً... يقسم المال بالسوية، ويعدل في الرعية، ويفصل في القضية [أي إنَّه سيُظهر العدل في المجتمع، ويتحقق العدالة الاقتصادية]، يأتيه الرجل فيقول له: يا مهدي، أعطني، وبين يديه المال، فيحيث له في ثوبه ما استطاع أن يحمله^(٦٣).

وفي هذا الصدد أيضاً يقول آخر من أرباب القلوب: إنَّ صاحب الزمان الذي يمتلك العلم بالكمال سيضم جميع من في الأرض تحت حكمه، ويزينهم بالعدل،

وسيقتلع الكفر والظلم من وجه الأرض دفعة واحدة، وستخرج له الأرض جميع كنوزها^(٦٤).

ومن خلال كلّ ما ذكرنا يتبيّن أنّ العدالة الاجتماعية والرخاء الاقتصادي يعدان من أفضل نتائج وثمار ثورة الإمام المهدي العالمية، التي تمّ الاعتناء بها في كلمات الإمام الحسين وبقية الروايات، وكذلك في كلمات أهل المعرفة؛ إذ إنّ العدالة الاجتماعية، وضمان الراحة، والحرية، والأمن، وأمثال ذلك، هي من الأمور الأساسية والجوهرية التي تمتّد جذورها في قلب تاريخ حياة الإنسان على الأرض، بحيث إنّ العديد من النهضات قد تبلورت عبر التاريخ من أجل تحقيقها والوصول إليها. كما أنها تشكّل الأمل الدائم للصالحين. وفي هذا الصدد تُعدّ مسألة تحقيق العدالة وضمان الحقوق الاجتماعية للإنسان من الأهداف الرئيسة لبعثة الأنبياء، حتى أنّ العديد من السفراء الإلهيّين الكبار ضحّوا بأنفسهم في هذا الطريق، إلى أن يتحقق في الأخير هذا الأمر العظيم بشكلٍ تامٍ وكامل مع ظهور ذخيرة عالم الوجود، المهديّ الموعود، وينزوق البشر بذلك حلّوة طعم العدالة على كافة الأصعدة، وفي جميع المستويات.

بـ. إحياء المعارف الدينية، وإصلاح الثقافة السائدـةـ

وكما تقدّمت الإشارة فإنّ الفهم السائد لتحقّق العدالة في زمان ظهور المصلح الموعود يكمن عادةً في العدالة الاجتماعية، وإصلاح الأمور الاقتصادية، والتوزيع العادل للثروات العمومية. لكنّ حقيقة الأمر أنّ العدالة والإصلاح سيطّالانـ. مع ظهور ذلك المصلحـ . جميع الشؤون وال المجالـاتـ ، وسيصلحـ فـكـرـ الإـنـسـانـ وـسـلـوـكـهـ بشـكـلـ كاملـ ، وـتـهـذـبـ عـقـولـ النـاسـ فيـ كـلـاـ الـبـعـدـيـنـ :ـ الـعـلـمـيـ؛ـ الـعـلـمـيـ.ـ وـبـيـانـ ذـلـكـ:ـ إـنـهـ؛ـ وـبـسـبـبـ اـبـتـعـادـ الـبـشـرـ عنـ مـعـارـفـ الـوـحـيـ .ـ الـتـيـ هـيـ بـمـثـابـةـ مـائـدـةـ سـمـاـوـيـةـ كـبـيرـةـ،ـ وـمـاءـ الـعـرـفـ الـعـذـبـ الـرـلـالـ ..ـ فـإـنـ جـمـيعـ قـوـاهـمـ الإـدـرـاكـيـةـ وـالـمـحرـكـةـ قـدـ أـصـيبـتـ بـالـجـهـلـ الـعـلـمـيـ،ـ وـالـانـحـرـافـ الـعـلـمـيـ،ـ وـغـرـقـتـ فـيـ مـسـتـقـعـ الـإـفـرـاطـ وـالـتـقـرـيطـ،ـ بـحـيـثـ إـنـهـ بـدـأـتـ معـ مرـورـ الـأـيـامـ تـقـرـبـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ مـنـ حـافـةـ الـانـهـارـ الـأـخـلـاقـيـ،ـ وـالـفـكـرـيـ،ـ وـالـثـقـافـيـ،ـ وـالـاعـقـادـيـ.ـ وـفـيـ هـذـاـ الصـدـدـ سـعـتـ الـمـارـدـسـ الـفـرـيـقـيـ الـحـدـيـثـةـ،ـ مـنـ خـلـالـ إـيـجادـ فـوـضـيـ

فكريّة وثقافية ومذهبية، إلى إحداث الاضطراب في ميدان الأخلاق والمعنويات، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فقد أدت بعض العوامل المنتشرة في وسط العالم الإسلامي - من قبيل: الابتعاد عن ولادة أهل البيت عليهم السلام، وهجران الأحكام والمعارف القرآنية، وانتشار الأفكار ذات النزعة القومية المتطرفة والمتشددة. إلى احتراق الأمة الإسلامية بنار النفاق، والحرمان، والفقر الفكري والثقافي والاقتصادي، والاستلاب الفكري، وتصاعد الفساد الأخلاقي والاجتماعي السياسي، والألاف من الكوارث الخطيرة الأخرى. فجميع هذه المشاكل، التي تستمد جذورها من ابتعاد الإنسان عن المعرف السماوية والحقائق المستلهمة من الوحي الإلهي، سيتم تذليلها عند ظهور المصلح العالمي ومحبي الإسلام المهدى الموعود؛ إذ إنه خير مطلق، سيوصل العالم إلى الخير والفلاح، ويصلح الزمان والمكان، ويعمرهما، ويحكم المعرف الدينية الإلهية على كافة شؤون البشر الوجودية؛ لكي يتم بذلك إصلاح الثقافة العالمية، وتحقيق العدالة الثقافية في العالم. ومن الجدير بالذكر أن كل ما تم التطرق له في كلام البعددين: الإيجابي؛ والسلبي، الآلام والأحزان؛ والأمناني والأمال، قد تم عرضه وبيانه بشكل مفصل في الروايات الواردة عن النبي الأكرم وأهل البيت عليهم السلام. غير أننا سنكتفي هنا بالإشارة إلى عينة من بعض الروايات الصادرة عن الإمام الحسين عليه السلام:

١. منا اثنا عشر مهدياً، أولهم أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وأخرهم التاسع من ولدي، وهو الإمام القائم بالحق، يحيي الله به الأرض بعد موتها، ويظهر به دين الحق على الدين كله، ولو كره المشركون. له غيبة يرتد فيها أقوام، ويثبت فيها على الدين آخرون، فيؤدون، ويقال لهم: متى هذا الوعد إن كنتم صادقين. أما إن الصابر في غيبته على الأذى والتكميم بمنزلة المجاهد بالسيف بين يدي رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ ^(١٥).

٢. لا يكون الأمر الذي تنتظرونه حتى يبرأ بعضكم من بعض، ويتأفل بعضكم في وجوه بعض، ويشهد بعضكم على بعض بالكفر، ويلعن بعضكم ببعضًا، فقيل له: ما في ذلك الزمان من خير، فقال الحسين عليه السلام: الخير كله في ذلك الزمان، يقوم قائمونا، ويدفعون ذلك كله ^(١٦).

٢. التاسع من ولدك يا حسين هو القائم بالحق، المظهر للدين، والباستط للعدل، قال الحسين: فقلت له: يا أمير المؤمنين، وإن ذلك لـكائن؟ فقال عليه السلام: إِيَّاَنِي بَعثَ مُحَمَّداً عليه السلام بِالنَّبَوَةِ، وَاصْطَفَاهُ عَلَى جَمِيعِ الْبَرِّيَّةِ، وَلَكُنْ بَعْدَ غَيْبَةَ وَحِيرَةٍ، فَلَا يُثْبِتُ فِيهَا عَلَى دِينِهِ إِلَّا الْمُخْلَصُونَ الْمُبَاشِرُونَ لِرُوحِ الْيَقِينِ، الَّذِينَ أَخْذَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِيَاثِقَهُمْ بِولَايَتِنَا، وَكَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ، وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ^(١٧).

ولبيان مفاد هذه الروايات ينبغي علينا الإشارة إلى أن كبار الحكماء والمفكّرين يعتقدون بأنّ الإنسان منذ أن وُجد على ظهر البسيطة كان يهدف دائمًا إلى حياة اجتماعية مقرونة بالسعادة . بمعناها الواقعي .. وبما أنّ هذه الأممية عامة وجماعية فإنّها ستتحقق في الواقع والخارج، وإلاّ لما كان لها أي دور في طبيعة عامة البشر، كما أنه لو لم يكن هناك ماء فلا معنى لوجود العطش. ومن هنا؛ وبحكم الضرورة، فإنّ مستقبل العالم سيكشف عن يوم يهيمن فيه العدل والقسط على المجتمع البشري، بحيث يتعايش أعضاؤه في صلح وصفاء، وتتحقق العدالة في كافة شؤون الإنسان الوجودية، وتسود الفضيلة والكمال جميع الناس. لكن علينا الالتفات إلى مسألتين:

أولاً: إن إنجاز هذا الأمر سيكون بيد الإنسان نفسه، والقائد مثل هذا المجتمع سيكون منجي العالم البشري، والذي يطلق عليه اسم المهدى^(١٨).

ثانياً: لا يمكن تحقق هذه الأممية إلا في ظل تطبيق أحكام الدين، وإحياء معارف الوحي. ولهذا فقد تم التأكيد في الروايات المتقدمة، وبقيقة النصوص الدينية، على إحياء معارف الوحي بصفتها تمثل أهم ثمرة من ثمار ثورة المهدى. وكما قال أمير المؤمنين في نهج البلاغة: «يُحيى ميت الكتاب والستة»^(١٩).

ويقول كذلك بعض كبار أهل الشهود: يُقيم الدين، ينفح الروح في الإسلام، يعزّ الإسلام به بعد ذله، ويحييا بعد موته... يُظهر من الدين حقائقه، ما لو كان رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه لـه حكم به، يرفع المذاهب من الأرض، فلا يبقى إلا الدين الخالص^(٢٠).

كما جاء في موضع آخر من كلام هذا الجليل: وإذا خرج هذا الإمام المهدى وليس له عدو مبين، إلاّ الفقهاء خاصة، فإنهم لا تبقى لهم رئاسة، ولا تمييز عن

العامة، ولا يبقى لهم علم بحكم، إلا قليل. ويرتفع الخلاف من العالم في الأحكام بوجود هذا الإمام. ولو لا أن السيف بيد المهدي لأفتي الفقهاء بقتله، ولكن الله يظهره بالسيف والكرم، فيطمعون ويخافون، فيقبلون حكمه من غير إيمان، بل يضمرون خلافه^(٧١).

وأخيراً نبتهل مع جميع عشاق ومنتظري المهدي بصوت واحد: اللهم إنا نشكوا إليك فقد نبينا، وغيبة ولينا، وكثرة عدونا، وقلة عدتنا، وشدة الفتنة، وتظاهر الزمان علينا، فصل على محمد وأله، وأعينا على ذلك بفتح منك ث Jegah، وبضرر تكشفه، ونصر ثعزه، وسلطان حق ظهره^(٧٢).

المواضيع

- (١) جوادي الآملی، تفسیر تسنیم: ١٢٨.
- (٢) نهج البلاغة، الحکمة: ١٤٧.
- (٣) الكفعی، المصباح: ٨٨.
- (٤) الطیاطیبی، المیزان فی تفسیر القرآن: ٢، ١٦٥، ١٦٨.
- (٥) الحُر العاملی، إثبات الهداء بالتصووص والمعجزات: ٦، ٣٩٧.
- (٦) یوسف بن یحیی المقدسی، عقد الدرر فی أخبار المنتظر: ١٢٤، الباب: ٦.
- (٧) الشیخ محمد بن علی الصبان، إسعاف الراغبین فی سیر المصطفی وفضائل أهل بيته: ١٤٩. هذا الكتاب مطبوع فی حاشیة نور الأبصار، تأليف: الشیخ مؤمن الشبلنجی.
- (٨) أحمد بن حجر المکی، الصواعق المحرقة فی الرد علی أهل البدع والزنکة: ١٦٧، الباب: ١١، الفصل: ١.
- (٩) إثبات الهداء بالتصووص والمعجزات: ٢، ٥٥٦، الباب: ٩، الفصل: ٢٧. ح. ٥٧٣.
- (١٠) فرهنگ جامع سخنان إمام حسین (موسوعة کلمات الإمام الحسین): ٧٣٢.
- (١١) علی بن محمد بن علی الخزار القمی، کفایة الأثر: ٢٢٠.
- (١٢) صدر الدين الصدر، المهدي: ٦٧.
- (١٣) عقد الدرر فی أخبار المنتظر، الباب: ٩، الفصل: ٣، ٢١٧.
- (١٤) الصدر، المهدي: ٦٦.
- (١٥) الصواعق المحرقة: ١٦٧، الباب: ١١، الفصل: ١.
- (١٦) عبد الوهاب الشعراوی، الیواقتی والجواهر: ٢، ٤٢٢، المبحث: ٦٥.

- (١٧) سليمان القندوزي، بنيامع المودة ٢: ١٦٥، الباب ٩٤.
- (١٨) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ٢٤، الباب الأول.

وردت هذه الرواية في «عقد الدرر» بهذا الشكل: عن حذيفة رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فذكرنا رسول الله ﷺ بما هو كائن. ثم قال: «لو لم يبق من الدنيا إلاّ يوم واحد لطول الله عزّ وجلّ ذلك اليوم، حتى يبعث فيه رجلاً من ولدي، اسمه أسمى». ققام سلمان الفارسي رضي الله عنه، فقال: يا رسول الله، من أيّ ولدك؟ قال: «هو من ولدي هذا». وضرب بيده على الحسين عليه السلام. [المترجم].

- (١٩) فرهنگ جامع سخنان إمام حسین عليه السلام (موسوعة كلمات الإمام الحسين عليه السلام): ٧٣٣.

- (٢٠) محمد بن إبراهيم النعماني، الغيبة: ٢٤٥، الباب ١٢، ح ٤٦.

- (٢١) نهج البلاغة، الحكمة: ١٤٧.

- (٢٢) النعماني، الغيبة، الباب ١٢: ٢٤١.

وقد ورد النصّ الأصل للرواية كما يلي: جاءَ رجُلٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام. فقَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، نَبَّئْنَا بِمَهْدِيِّكُمْ هَذَا؟ فَقَالَ: إِذَا دَرَجَ الدَّارِجُونَ، وَقَلَّ الْمُؤْمِنُونَ، وَذَهَبَ الْمُجْلِبُونَ، هُنَاكَ هُنَاكَ. فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، مَنْ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: مِنْ بَنِي هَاشِمَ، مِنْ ذُرْوَةِ طُوْدِ الْعَرَبِ، وَيَحْرُرُ مُغْيَضَهَا إِذَا وَرَدَتْ، وَمُخْفِرُ أَهْلِهَا إِذَا أُتِيتْ، وَمُعْدِنُ صَفْوَتِهَا إِذَا اكْتَدَرْتْ، وَلَا يَخُورُ إِذَا هُلِمْتْ، وَلَا يَخُورُ إِذَا هُنَوْنَ اكْتَنَعْتَ، وَلَا يَنْكُلُ إِذَا الْكَمَاءَ اصْطَرَعْتَ، مُشْمَرٌ مَغْلُوبٌ، ظَفَرٌ ضَرَّاغَمَةٌ، حَصَدٌ مَخْدَشٌ ذَكْرٌ. سَيِّفٌ مِنْ سَيِّفِ اللَّهِ، رَأْسٌ قَتْمٌ، نَشَوْرٌ أَسْهَفٌ، بِيَازِخٍ السَّوْدَدٍ، وَغَارِزٌ مَجْدِهِ فِي أَكْرَمِ الْمُحَتَدِ، فَلَا يَصْرُفُكَ عَنْ بَيْعَتِهِ صَارِفٌ عَارِضٌ، يَنْوِصُ إِلَى الْفَتَنَةِ كُلَّ مَنَاصٍ، إِنْ قَالَ فَشَرٌّ قَائِلٌ، وَإِنْ سَكَتْ هَذِهِ دَعَائِرُ. ثُمَّ رَجَعَ إِلَى صَفَةِ الْمَهْدِيِّ عليه السلام. فَقَالَ: أَوْسِعُكُمْ كَوْهَفًا، وَأَكْثُرُكُمْ عِلْمًا، وَأَوْصِلُكُمْ رَحْمًا. اللَّهُمَّ فَاجْعُلْ بَعْثَةَ...

[المترجم].

- (٢٣) الصدوقي، كمال الدين وتمام النعمة ١: ٦٢، الباب ٣٥.

وقد وردت هذه الرواية في النصّ الأصلي بهذا الشكل: عَنْ عَبْرِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَعَيْتُ دُعِيْلَ بْنَ عَلَيِّ الْحَرَاعِيَّ يَقُولُ: أَنْشَدْتُ مَوْلَايَ الرَّضَا عَلَيَّ بْنَ مُوسَى عليه السلام قَصْدِيَتِيَ الَّتِي أَوْلَاهَا:

مَدَارِسُ آيَاتٍ خَلَتْ مِنْ تِلَاؤِهِ
وَمَنْ زَلَّ وَحْيِي مُقْفُرُ الْمَرَصَاتِ

فَلَمَّا اتَّهَيْتُ إِلَى قَوْلِي:

خُرُوجُ إِمَامٍ لَا مَحَالَةَ خَارِجٍ
يَقُومُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ وَالْبَرَكَاتِ

يُمَيِّزُ فِيَّا كُلَّ حَقٍّ وَبَاطِلٍ
وَيُجْزِي عَلَى النَّعْمَاءِ وَالنَّقَمَاتِ

بَكَى الرَّضَا عَلَيْهِ بُكَاءً شَدِيدًا، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَيْ فَقَالَ لَيْ: يَا حُزَاعِيُّ، نَطَقَ رُوحُ الْقُدُسِ عَلَى لِسَانِكَ يَهَذِينَ الْبَيْتَيْنِ، فَهَلْ تَدْرِي مَنْ هَذَا الْإِمَامُ؟ وَمَنْ يَقُولُ؟ فَقَاتُ: لَا يَا مَوْلَايَ، إِلَّا أَنِّي سَعَيْتُ بِخُرُوجِ إِمَامٍ مِنْكُمْ يُطْهِرُ الْأَرْضَ مِنَ الْفَسَادِ، وَيَمْلِأُهَا عَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوَارًا. فَقَالَ: يَا دُعِيْلُ الْإِمَامُ بَعْدِي مُحَمَّدٌ أَبْنِي. وَبَعْدَ مُحَمَّدٍ أَبْنِهُ عَلَيٌّ. وَبَعْدَ عَلَيٌّ أَبْنُهُ الْحَسَنُ. وَبَعْدَ الْحَسَنَ أَبْنُهُ الْجُعَةُ الْقَائِمُ، الْمُنْتَظَرُ

- في غيّبته، المطاع في ظهوره. [المترجم].
- (٢٤) محسن الفيض الكاشاني، علم اليقين ٢: ٧٩٣، الباب ١٦، الفصل ٤ (نقلًا عن: كمال الدين وتمام النعمة).
- (٢٥) محمد باقر الصدر، رسالة (بحث حول المهدي): ٢٨.
- (٢٦) مفاتيح الجنان، دماء العدالة.
- (٢٧) الميزان ٧: ٢١٥.
- (٢٨) فرهنگ جامع سخنان إمام حسین (موسوعة کلمات الإمام الحسن علیه السلام): ٧٤٢.
- (٢٩) أبو طالب تجليل التبرizi، تزريز الشيعة الثانية عشرية ٢: ٥٥٥.
- (٣٠) إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٧: ١٣٩، الفصل ٤٤، ح ٦٨١.
- (٣١) كمال الدين وتمام النعمة: ٢١٧، الباب ٣٠.
- (٣٢) الطوسي، الغيبة: ١٩٩؛ المرتضى، کلمات المحققين: ٢٢.
- (٣٣) محبي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ٢: ٣٢٦، الباب ٣٦٦.
- (٣٤) نهج البلاغة، الخطبة ٤.
- (٣٥) حيدر الآملي، نص النصوص في شرح الفصوص ١: ٢٥٤، ٢٥٦، القسم ٢.
- (٣٦) صدر المتألهين، شرح أصول الكافي: ٤٦٧، كتاب الحجّة، باب أنه لولم يكن في الأرض إلا رجالان كان أحدهما الحجّة.
- (٣٧) كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٢٢١، الباب ٤٤.
- (٣٨) القصص: ٢٠؛ النمل: ١٠.
- (٣٩) نهج البلاغة، الرسائلان: ٤٥، ٦٢، ٤٥، ٦٢، والخطبة ٥.
- (٤٠) ابن سينا، الإشارات والتبيهات ٣: ٢٩٣، الفصل ٤٤.
- (٤١) إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ٧: ٢١٥.
- (٤٢) الطباطبائي، الشيعة في الإسلام: ١٥٢.
- (٤٣) الطباطبائي، الميزان ١٤: ٤٩.
- (٤٤) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ٢٢٨.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) الطباطبائي، الميزان ١٨: ٢٩٩.
- (٤٧) فرهنگ جامع سخنان إمام حسین (موسوعة کلمات الإمام الحسن علیه السلام): ٧٤٠.
- (٤٨) كمال الدين وتمام النعمة ١: ٥٨٤، الباب ٣٠، ح ٤.
- (٤٩) فرهنگ جامع سخنان إمام حسین (موسوعة کلمات الإمام الحسن علیه السلام): ٧٤٣.
- (٥٠) الفتوحات المكية ٢: ٢٢٧، الباب ٣٦٦.
- (٥١) ديوان حافظ الشيرازي: ١٧١.
- (٥٢) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١١١، الباب ٤، الفصل ٢.

- (٥٣) المصدر السابق: ١٠٦.
- (٥٤) المصدر السابق: ٥١، الباب ٤، الفصل ١.
- (٥٥) قطب الدين الرواندي. *الخرائج والجرائح* ٢: ١١٥٣.
- (٥٦) الطوسي، *الغيبة*: ١١٦.
- (٥٧) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١٥٩.
- (٥٨) بحار الأنوار ٥١: ١٣٣، الباب ٣، ح. ٥.
- (٥٩) الخميني، *صحيفة النور* ١٢: ٢٠٨.
- (٦٠) عقد الدرر في أخبار المنتظر: ١٧١.
- (٦١) نهج البلاغة. الخطبة ١٣٨.
- (٦٢) عبد الكريم الجيلاني، *الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل* ٢: ٨٤، الباب ٦١.
- (٦٣) الفتوحات المكية ٢: ٢٢٧، الباب ٣٦٦.
- (٦٤) عزيز الدين النسفي، *الإنسان الكامل (رسالة النبوة والولاية)*: ٢٢٠، الفصل ٦.
- (٦٥) كمال الدين وتمام النعمة: ٢١٧، الباب ٣٠، ح. ٢.
- (٦٦) محمد بن إبراهيم النعماني، *الغيبة*: ٢٠٥.
- (٦٧) كمال الدين وتمام النعمة: ٣٠٤، الباب ٢٦، ح. ١٦.
- (٦٨) الطباطبائي، شيعه در إسلام (*الشيعة في الإسلام*): ١٥٠.
- (٦٩) نهج البلاغة. الخطبة ١٢٨.
- (٧٠) الفتوحات المكية ٢: ٢٢٧، الباب ٣٦٦.
- (٧١) المصدر السابق: ٣٣٦.
- (٧٢) مفاتيح الجنان: ٢٢٥، دعاء الافتتاح.

الثورة الحسينية وإشكالية تعارض (أولي الأمر) مع (أولي الأرحام)

الشيخ محمد حسن قدردان قراملي^(*)

مقدمة —

يعتبر القرآن الكريم أن طاعة «أولي الأمر» في طول طاعة الرسول ﷺ ، والتي هي . بدورها . في طول طاعة الله عز وجل، الواجبة على كل مسلم. ثم إنَّ أغلب أهل السنة يفسرون «ولي الأمر» بالحاكم والمتضد لشئون الحكم؛ ولذا يرُون أنَّ طاعة الحاكم وتبعيته ليست واجبة على كل مسلم وحسب، بل إنَّ مخالفته والقيام عليه تعني مخالفه حكم الله ورسوله، وبالتالي فالمخالف يُعتبر باعثاً. لكننا نجد . من جهة أخرى . أنَّ القرآن الكريم منح أهل بيته النبي ﷺ مقاماً خاصاً؛ باعتبارهم من أرحام النبي، فأوجب احترامهم وطاعتهم لذلك. والروايات النبوية شاهدة على هذا المعنى أيضاً. ومن هنا يمكن القول: إنَّ هذين المبنيين يمكن أن يكونا مثاراً للنزاع، وموطناً للتضارض والتناقض عند أهل السنة، حين يختلف مصداق «أولي الأمر» عن مصداق «أولي الأرحام»، عبر فردان مختلفين يبدين كلَّ واحد منها الآخر ويعارضه. ومن ثم سيسُبِّح الإمام الحسين عليه السلام المصداق الأبرز لهذا التناقض.

ونلفت النظر إلى أنَّ الفكر الشيعي يعتبر حركة الإمام الحسين عليه السلام وثورته لمواجهة حكومة يزيد حركة إصلاحية، يعمل الإمام فيها على إحياء الدين. فمع العصمة التي يعتقد بها الشيعة في حقَّ الأنئمة تصبح جميع أعمالهم وتحركاتهم مطابقة

(*) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسي في إيران.

للحق، ومصونة عن أي نوع من الخطأ. ومن هذا المنطلق لا يعود هناك أي شك في شرعية ثورة الإمام الحسين عليه السلام، ولا في عدم شرعية حكومة يزيد من أصلها، ولا في عدم شرعية الطريقة التي تعاطى فيها مع الإمام. وبالتالي لا يتصور أبداً البحث . في الفكر الشيعي . حول وجود تناقض بين قيام الإمام وبين حكومة يزيد.

أما في الفكر السياسي لأهل السنة فنفس الحكومة والحاكم يتمتعان بالقداسة، وطاعتهم واجبة؛ حيث يعبرون عن الحكم بـ «أولي الأمر». كما أن البعض منهم يعتبر يزيد مصداقاً لـ «أولي الأمر»، ومن ثم فطاعة أوامرها لازمة ومشروعة، ويرون أن مخالفته، بأي نحو من الأحشاء، أو التمرد عليه خروج على «ولي الأمر»، ومصداق لـ «البغى». ولذا تعتبر ثورة الإمام الحسين عليه السلام ومواجهته لحكومة يزيد . بنظر أهل السنة . غير مقبولة.

لكن في مقابل ذلك الإمام عليه السلام شخص ينتمي إلى نبي الإسلام صلوات الله عليه وآله وسليمه، وهو من وردت في حقه العديد من الآيات والروايات التي تشير إلى شأنه، وتأمر بلزوم احترامه، وحفظ حرمته. ووجود هذه الآيات والروايات يجعل أهل السنة مُرددِين في إدانة خروج الإمام، ولا سيما أن عنوان «أولي الأرحام» يشير إلى أن الإمام الحسين عليه السلام، الذي هو من أرحام النبي صلوات الله عليه وآله وسليمه وأولاده، مصدق بارز لـ «أولي الأرحام». وقد أكد كل من القرآن الكريم والنبي صلوات الله عليه وآله وسليمه على وجوب حفظ حرمة «أولي الأرحام» وقد استهم على جميع المسلمين، وبالتالي يجب احترام مقام الإمام الحسين عليه السلام وشخصيته؛ طبقاً لكتاب الله وسنة رسوله.

ومن هنا واجه أهل السنة تناقضاً وتعارضاً في تفسير وتوجيه قيام الإمام، وكيفية تعاطيه مع حكومة يزيد.

ولحل التعارض والتناقض الحاصل نضع الفرضيات التالية:

- أ. القول بشرعية ثورة الإمام عليه السلام، وعدم شرعية حكومة يزيد.
- ب. القول بشرعية حكومة يزيد وأفعاله، وعدم شرعية ثورة الإمام عليه السلام.
- ج. إعطاء الشرعية للجبهتين معاً، مع توجيههما.
- د. عدم شرعية كلا الجبهتين.

وعند البحث في المصادر التاريخية يمكن لنا أن نجد مؤيداً لكلّ واحدة من الاحتمالات الثلاث الأولى، لكنّ الفرضية الرابعة تبقى مجرد فرضية، ولا يوجد مَنْ يقول بها أو يتبناها.

وأمّا من الناحية التاريخية فليس هناك شكٌ في أنَّ الإمام عليه السلام لم يبايع حكومة يزيد أبداً. ثمَّ إنَّه لم يكتفِ بـالمواجهة الخطابية، بل استجاب عملياً. لـمكاتبات أهل الكوفة، ودعوتهم المتكررة؛ ليصبح قائداً وزعيمًا لـحركة مسلحة تسعى إلى إزالة حكومة يزيد. وأقدم. ولو بحسب الظاهر. على إيجاد المقدّمات التي تحقّق أهدافه، فأرسل سفيره «مسلم بن عقيل» نحو الكوفة لهذا الغرض. وبحسب ما اتفق عليه المؤرخون فقد أدت هذه الثورة إلى استشهاده عليه السلام وأسر أهل بيت النبي صلوات الله عليه وآله وسليمه. لكنَّ موطن النزاع والسباق الدائرين في طرفي القضية المذكورة هو التالي: هل كانت ثورة الإمام عليه السلام على حكومة يزيد شرعيةً ومطابقةً للمباني الدينية؟ وفي المقابل: ما هي المباني والأسس الدينية التي يمكن لـيزيـد أن يستند إليها في توجيهه ما قام به من قتل الإمام الحسين عليه السلام ونبيـ أهل البيت؟ إنَّ الإجابة عن الأسئلة السابقة خارجةً عن عهدة المؤرخين، وملقاً على عاتق العلماء والمفكـرين الدينـيين وغير الدينـيين على مختلف تخصصـاتهم وأطـيافـهم، من قبيل: الفقهاء، والـمتكلـمين، والـفلاـسفة السـيـاسيـين...، فـهم مـنْ يـجب عـلـيـه أـن يـسـعـي إـلـى إـيجـاد حلـ لـهـذا التـعـارـضـ. أمـا نـحن فـسيـنـصـب جـهـدـنـا فيـ هـذـا المـجاـلـ عـلـى تـحـلـيلـ وـمنـاقـشـةـ ثـورـةـ الإـمامـ الحـسـينـ عليـهـ السـلامـ منـ وجـهـةـ نـظـرـ عـلـمـاءـ أـهـلـ السـنـةـ، انـطـلاقـاًـ مـنـ النـظـريـاتـ الـمـخـلـفةـ لـلـمـسـأـلـةـ الـتـيـ طـرـحـوـهاـ:

النظـريـةـ الـأـولـيـ: تقديمـ جـانـبـ «ـوليـ الـأـمـرـ»، وـجعلـ الـأـولـويـةـ لـحـقـهـ

يرى أكثر أهل السنة أنَّ هناك شرطين أساسـيينـ لإـضـاءـ الشـرـعـيـةـ عـلـىـ الخـلـافـةـ وـالـحـكـومـةـ: الـأـوـلـ: اـمـتـلاـكـ بـعـضـ الصـفـاتـ الـخـاصـةـ، كـالـعـلـمـ وـالتـقـوىـ وـالـورـعـ^(١)؛ وـالـثـانـيـ: تـصـيبـ الـخـلـيفـةـ مـنـ قـبـلـ خـلـيفـةـ سـابـقـ عـلـيـهـ، أـوـ مـبـاـيعـةـ النـاسـ لـهـ^(٢). وـمـعـ تـحـقـقـ هـذـيـنـ الشـرـطـيـنـ تـغـدوـ الـحـكـومـةـ شـرـعـيـةـ، وـيـحـوزـ الـحاـكـمـ عـلـىـ وـصـفـ «ـوليـ الـأـمـرـ»ـ. وهناك وجـهـةـ نـظرـ مـوـجـودـةـ بـيـنـ السـنـةـ عـلـىـ أـقـلـ تـقـديرـ، إـلـاـ أـنـ القـائـلـينـ بـهـاـ غـيرـ

المعروفين، وهي قائمة على الاعتقاد بأنّ حكومة يزيد كانت تحوز على الشرطين المتقدّمين؛ أي إنّ يزيد نفسه كان يمتلك المؤهّلات التي تجعله صالحًا للحكومة، من ناحية العلم والتقوى، وكذلك الأمر من جهة تصيّبه عبر الخليفة السابق (معاوية)، مضافاً إلى بيعة الناس له؛ لكي يتربّع على مسند الخلافة. وبالتالي فإنّ حكومة يزيد تعدّ حكومة شرعية ودينية، ويكون مصداقاً لـ«أولي الأمر»، المذكورين في قوله تعالى: «أَمْلِئُوا اللَّهَ وَأَطْبِعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَمْرٌ مِنْكُمْ» (النساء: ٥٩).

يعتبر المؤيدون لهذه الرؤية أنّ يزيد صالح لاستلام مقام الخلافة، وهم - خلافاً لما توادر من الروايات التي تتقدّل أنّ يزيد كان فاسقاً، شارياً للخمر، يلعب بالقرود، ولا أهلية له لتحمل منصب الخلافة. ينكرون الصفات الرذيلة التي تذكر في حقه.

القاضي أبو بكر ابن العربي (٤٦٨-٥٤٣هـ) —

هو أول من أيد شرعية حكومة يزيد على مدى التاريخ، فكان ينتقد ثورة الإمام الحسين عليه السلام، معللاً ذلك بمخالفتها لحكومة يزيد. وكان يرى أنّ يزيد رجل عادل، صالح للحكم والحكومة. وهو ما يتضح في جوابه عن الإشكال باشتراط العدالة والعلم في الخليفة، حيث قال: قلنا: وبأي شيء نعلم عدم علمه أو عدم عدالته؟! ولو كان مسلوبهما لذكر ذلك الثلاثة الفضلاء الذين أشاروا عليه بأنّ لا يفعل، وإنما رموا إلى الأمر بعيوب التحكّم، وأرادوا أن تكون شوري^(٣).

كما أنه يدعى في شأن شرب يزيد للخمر. وهو مما أجمع عليه المؤرّخون - أنه لا يوجد شاهدان يؤيدان ذلك.

ثم إنّه أورد عبارة لمؤرّخ اسمه «ليث» سمّي يزيد فيها «أمير المؤمنين»، فاعتبر ذلك دليلاً على عدالته^(٤).

مضافاً إلى قوله بأنه لو وجد المبرّ للقيام على حكومة يزيد لكان ابن عباس أولى الناس بالقيام^(٥). ومفهوم كلامه أنّ قيام الإمام عليه السلام كان يفتقر لأدنى تبرير. هذا ويدرك أبو اليسر عابدين في أغاليط المؤرّخين أنّ نسبة قتل الإمام إلى يزيد يعدّ غلطًا من أغلال المؤرّخين.

كما أن عبد المغيث بن زهير الحربي كتب كتاباً في فضائل يزيد. إلا أن كتابه هذا اشتمل على كثير من التحريفات في نقل الأحاديث والفضائل المختلفة لزيدي؛ لهذا هاجمه العديد من مؤرخي أهل السنة وعلمائهم، مثل: ابن الجوزي^(١)، وابن كثير^(٢)، وابن عماد^(٣)، وابن الأثير^(٤).

وأما محب الدين الخطيب. وهو من المعاصرين، وكان في السابق رئيساً لتحرير مجلة الأزهر. فاعتبر في تعليقته على كتاب القاضي ابن العربي أن يزيد كان يراعي المصالح وأحكام الشريعة، وكان يرافق الناس، ويعتنى بهم، وأنه عندما تكتشف الحقيقة سيجد الناس في مصاف الذين امتدحوا في التاريخ، وذكروا بالخير^(٥).

مباني النظرية —

يعمد المؤيدون لهذه النظرية أولاً إلى إثبات شرعية يزيد وأهليته لتوليه منصب الحكومة والخلافة . من خلال مزاعمهم .. فيجعلونها صغرى القياس، ثم يفسرون مخالفة الإمام^{عليه السلام} وقيامه على حكومة يزيد الجائرة الفاسقة بالبغى والخروج على الحكومة الشرعية، ويعتبرون أن ذلك القيام لم يكن إلا إثارة للفتن والاضطرابات التي ينبغي مواجهتها، طبقاً للأسس والمبادئ والأدلة الدينية (القرآن والروايات النبوية) بأشدّ نحو ممكن.

وقد كتب أبو بكر ابن العربي في هذا الصدد ما يلي: «لَا قاتلوه لَا بما سمعوا من جده...، المُحدِّر من دخول الفتن...، منها قوله^{عليه السلام}: إِنَّهُ سَتَكُونُ هَنَاءً وَ هَنَاءً، فَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُفْرِقَ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةَ وَهِيَ جَمِيعٌ فَاضْرِبُوهُ بِالسَّيْفِ، كَائِنًا مِنْ كَانَ»^(٦) . كما تمسّك المؤيدون بهذه النظرية بالحديث التالي: مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمْرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَيْئًا فَمَاتَ فَمِيتَتُهُ جَاهِلِيَّةٌ^(٧) .

استعراض وتحليل —

من الجيد عند استعراض وتحليل نظرية «ولاية الأمر» المزعومة لحكومة يزيد،

وتبرير قتل الإمام الحسين عليه السلام، والمباني الأخرى، أن ندقق في النقاط التالية:

١- فسق يزيد وفجوره العلني—

إن التأكيد على أهلية وصلاحية يزيد . من ناحية العدالة وعدم ارتكابه للمعاصي . للتصدي لمقام الحكم كان واحداً من المقدّمات والمباني الفكرية للنظرية المتقدّمة، والتي أصرّ ابن العربي وأمثاله على التمسّك بها.

لكنّ مجرد إلقاء نظرة عابرة على التاريخ، والاعترافات التي قدّمها كبار العلماء من أهل السنة على ارتكاب يزيد للمعاصي والفسق والفجور، سُتُّسفر عن وَهْنِ الادعاء بصلاحية يزيد.

وسنعتمد هنا إلى إبراز بعض الاعترافات التي قدّمها كبار أهل السنة، حتى أولئك الذين قاموا بتبرير أفعال يزيد في بعض الأحيان:

نجل يزيد—

عملًا بالمثل القائل: «أهل البيت أدرى بما فيه» يكون ابن يزيد أقرب الناس إليه، ومخدع أسراره. وقد قررت الكتب التاريخية على نحو التواتر أنّ ابن يزيد «معاوية بن يزيد» وصل إلى سدة الخلافة بعد موت والده يزيد، لكنه استعفى منها بعد مدة قصيرة، وذكر آنذاك أنّ هذا المنصب لم يكن من حقّه، ولا من حقّ والده. فقد نقل عنه الله قال في وصف أبيه: «فركب هواه، واستحسن خطاه، وأقدم على ما أقدم عليه من جرأته على الله، وبغيه على من استحلّ حرمته من أولاد رسول الله ﷺ، فقتل مذته، وانقطع أثره، وضاجع عمله...، وندم حيث لا ينفعه الندم»^(١٢).

الإمام أحمد بن حنبل—

كان ابن حنبل قد أجاب عن سؤال حول جواز لعن يزيد بأنّ لعنه ورد في القرآن. وسأله ابنه عبد الله عن موضع اللعن؛ لأنّه قرأ القرآن ولم يجد آيةً في ذلك، فدلّه ابن حنبل إلى الآيات التالية: «فَهُلْ عَسِيْتُمْ إِنْ تَوَكَّلُمُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقْطَعُوا أَرْحَامَكُمْ ◆ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنْتُمُ اللَّهُ» (محمد: ٢٢ - ٢٣)، ثمّ استدلّ بها على مراده

فقال: وأيُّ فساد و قطيعة أشدَّ مما فعله يزيد^(١٤).
 وأغلب علماء أهل السنة اعترفوا بفسق يزيد و فجوره. لكننا سنقتصر على ذكر أسماء البعض منهم: ابن الجوزي^(١٥)، وابن عمار^(١٦)، وابن خلدون^(١٧)، والسيوطى^(١٨)، وابن حجر^(١٩)، والآلوسى^(٢٠)، ومحمد عبد^(٢١)، وآخرون...^(٢٢).
 إذا الشرط الأساسي لتحقق عنوان ولـي الأمر. وهو العدالة. لم يكن متحققاً في يزيد، حتى يتزينا بعبادة «أولي الأمر».

٢. عدم شرعية تنصيب الخليفة السابق—

يدرك مدعو الشرعية لحكومة يزيد أن دليل دعواهم هو تنصيب يزيد ك الخليفة من قبل الخليفة السابق (معاوية). ويجعلون تنصيب الخليفة السابق في عرض «المبايعة»، فيعتبرونها مصدراً من مصادر شرعية تلك الحكومة. ويررون أن يزيد يخضع لهذه القاعدة أيضاً. وعليه فهو حائز لمقام الخلافة وحكمه شرعي.
 لكن ينبغي التمعن في النقاط التالية لنقد هذا المبدأ:

أ. إن القاعدة والأصل المتقدم يفتقد للمبني الفقهي؛ لأنه لا يمكن إقامة الدليل عليه من الكتاب أو من السنة النبوية، كما لا يمكن الاستناد إلى إجراء مشابه من قبل بعض الخلفاء الراشدين وجعله كأصل ومبني فقهي كلي؛ لاحتمال أنهم إنما أقدموا على هذا الفعل لأسباب خاصة. ثم بما أن أهل السنة ينكرون العصمة لغير النبي ﷺ فلا يمكنهم أن يعتبروا الخلفاء منزهين عن الخطأ أو الاشتباه.

ب. إن معاوية بتنصيبه لولده يزيد في منصب الخلافة يكون قد خالف ما اتفق عليه مع الإمام الحسن عليه السلام، طبقاً لبنود الصلح المعقود بينهما، فهو لا يمتلك هذا الحق أصلاً. إذاً أساس ذلك التنصيب كان يفتقد للشرعية.

ج. حتى لو غضبنا النظر عن عدم شرعية الخليفة السابق، وما أقدم عليه، فمع ظهور الفسق والفحور من يزيد، وفقدانه العدالة قبل توليه الخلافة، يمكن الاستدلال بأنه يفتقد لشرط الصلاحية للحكم منذ ذلك الزمان. ومن هذا المنطلق لا

ينبغي أن يكون لتنصيبه من قبل معاوية أيُّ أثر.

٣. عدم تحقق البيعة —

قد يستند البعض في تبريرهم لشرعية حكومة يزيد إلى مبايعة الصحابة في كلا الخلافتين: خلافة معاوية، وخلافة يزيد. إلا أنه عند الرجوع إلى التاريخ يتضح أن أكثر الصحابة كانوا مخالفين لإعطاء ولادة العهد ليزيد. ونستطيع أن نمثل لذلك بـ ابن عباس^(٢٢)؛ وعبد الله بن جعفر^(٢٤).

أما المواقفون على خلافته فكانت موافقتهم ظاهرية فقط، أو أن تأييدهم لها كان بسبب تهديدات الحكومة الأموية لهم، حتى لو لم نرَ منهم مخالفة لحكومة يزيد؛ باعتبار أن ذلك يرجع إلى خوفهم من الفتنة، وإضعاف موقعية الدين. ومخالفة أهل المدينة لحكومة يزيد، ومقاومتهم لعماله وولاته، يثبت المدعى المتقدم، حتى أن يزيد لم ينتزع منهم البيعة إلاً باستخدام الشدة والقسوة معهم^(٢٥).

وقد طالب ابن الجوزي من يقول بشرعية حكومة يزيد أن يراجع كتب السير، وأن ينظر كيف تمت البيعة ليزيد؛ حيث انتزعت البيعة تحت الضغط والتهديد، وكيف أنه لم يتورّع عن استخدام كلّ أنواع الظلم الممكنة لتدعم أركان حكمه وحكومته؛ حيث قال: لو نظروا في السير لعلموا كيف عقدت له البيعة، وألزم الناس بها، ولقد فعل في ذلك كلّ قبيح^(٢٦).

أما محمد رشيد رضا فيذكر، في تفسير المنار، أن الإمساك بزمام حكومة يزيد إنما كان باستخدام المكر والسلطة^(٢٧).

٤. اعتبار شرط العدالة في الحاكم —

لقد ورد في فقه أهل السنة، وفي طيات فكرهم السياسي، شروط مختلفة للتصدّي للمنصب الحكومية والخلافة، ومن أهمّها: العدالة، والتقوى، والورع. ومعنى اشتراط العدالة والتقوى في الحاكم هو أنه مع فقدان ذينك الشرطين ستتصبح الحكومة فاقدة للشرعية الدينية. ولذا لا يمكن أن يطلق على الحاكم عنوان «ولي

الأمر»، ولا أن يطالب بالطاعة من الآخرين. أما جواز الخروج على حاكم كهذا ومواجهته أو عدم جواز ذلك فمسألة أخرى. وقد اختلفت الآراء حول هذا الأمر، وسوف نشير إليها فيما بعد. لكن عند فقدان شرط العدالة تصبح حكومة الحاكم فاقدة لأي غطاء ديني، سواءً اعتقدنا بجواز الخروج عليه أم بعدم الجواز.

وأشهر الأدلة على لزوم طاعة الحاكم، وشرعية حكومته، هو الآية التي ورد فيها أن طاعة «أولي الأمر» كطاعة رسول الله، وأنها في طول طاعة الله، قال تعالى: «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْفَقُوا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ مَا يَصِفُونَ» (النساء: ٥٩).

ومن يميل إلى اعتبار الشرعية لحكومة يزيد يرى أن الشرعية إنما أضيفت على حكومته من خلال تطبيق عنوان «أولي الأمر» عليه. ولذا فهم يعتبرون أن خروج مخالفيه غير مبرر. لكن اعتبار شرط العدالة في الحاكم يعدّ مقيداً ومفسراً لمعنى «أولي الأمر». ومع ملاحظة ذلك نستكشف أن الآية الشريفة لم تكن في صدد الحكم بطاعة كل حاكم، وإنما تحكم بطاعة الحاكم العادل، الذي له منزلة تشابه منزلة الله ورسوله، أما الحاكم الفاسق فهو من ينصرف ظهور الآية عنه.

وسوف نستعرض هنا بعض آراء من يرى شرط العدالة في الحاكم:

١. أبو الحسن الماوردي: «وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة: أحدها: العدالة...»^(٢٨).

٢. الإمام الغزالى: «...فأن يكون أهلاً لتدبير الخلق، وحملهم على مراسدهم، وذلك بالكفاية والعلم والورع»^(٢٩).

٣. عبد القاهر البغدادي: «...الثاني: العدالة والورع»^(٣٠).

٤. ابن خلدون: «واما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم، والعدالة، والكفاية...»^(٣١).

كما ذكر في موطنه آخر أن فائدة اعتبار الشرط المذكور هو حرمة قتل الإمام الحسين<عليه السلام> على يزيد، ووضّح أن غفلة القاضي أبو بكر ابن العربي عن اشتراط عدالة الحاكم كان سبب خطئه، واشتباهه في انتقاد ثورة الإمام<عليه السلام>

وقيامه^(٣٢).

كما دافع أيضاً عن اعتبار عدالة الحكم كلُّ من: التفتازاني^(٣٣)، والروزبهان^(٣٤)، وابن حزم^(٣٥)، والقاضي الإيجي^(٣٦)، والقرطبي^(٣٧)، وأخرين. وبالتالي، فبناءً على مبني بعض أهل السنة^(٣٨) - الذين لا يرون العدالة شرطاً في الحكم - سيكون بحث التعارض السابق موجوداً.

ولكنْ ينبغي أن نقول في نقدنا لهذا المبني ما يلي:
أولاً: إنَّه مخالفٌ لرأي الجمهور والإجماع اللذين نقلهما أمثال الفخر الرازي والإيجي والقرطبي.

ثانياً: حيث إنَّ حكومة يزيد يشوبها إشكالٌ من ناحية كيفية التنصيب والبيعة. كما أشير إلى ذلك سابقاً. فشرعية حكومته مجرورة، إلا أنَّه يعتمد على رأي شاذٍ في تبرير حكومة يزيد المجرورة، وهو الذي يعتبر أنَّ الغلبة والإجبار مما يضفي الشرعية على هذه الحكومة^(٣٩).

عروض الفسق يوجب عزل الحكم -

هناك فرضان مختلفان حول النقطة الأخيرة التي تتعلق بمانعية فسق الحكم من استمرار شرعية حكومته:

١. فسق الحكم وانعدام عدالته قبل الخلافة.
٢. عروض الفسق وانعدام العدالة بعد الخلافة.

في الفرض الأول يتفق أهل السنة في الرأي على أنَّ حكومة الفاسق لا تتعهد من الأساس؛ وذلك طبقاً لما نقله الإمام السنوسي، حيث قال: «إذا كان فاسقاً قبل عدتها فاتّقو على أنها لا تتعهد له»^(٤٠).

أما بناءً على الفرض الثاني فهناك رأي يقول بالمانعية؛ لأنَّ الأدلة الدالة على اعتبار الشروط الخاصة في الحكم - والتي من جملتها العدالة - ظاهرة في الحدوث والبقاء؛ وبتعبير أصولي وحقوقي: إنَّ صفات وشروط الحكم لا تعود إلى الشخص الحقيقي، بل إلى شخصيته الحقوقية. وما دام الحكم متلبساً بعنوان الحاكمية

ينفي له أن يكون واجداً لصفات الحاكم. ويعتبر المعتزلة من جملة المذاهب الكلامية التي دافعت بقوّة عن لزوم استمرار شرط العدالة، فضلاً عن الشروط الأخرى، فاعتبروا أن الخروج على الحاكم الفاسق جائز. وقد كتب ابن أبي الحديد ما يلي: «و عند أصحابنا أن الخروج على أئمة الجور واجب، و عند أصحابنا أيضاً أن الفاسق المتغلب بغير شبهة يعتمد عليها لا يجوز أن يُنصر على من يخرج عليه»^(٤١).

إن ظاهر عبارات الفقهاء الأشعريين دالةً أيضاً على ذلك. وقد أشرنا في ما مضى إلى البعض منها، وسنعرض هنا مجموعة أخرى ممن صرّحوا بهذا الأمر:

١. الإمام الشافعي: «إن الإمام ينعزل بالفسق والفحorum»^(٤٢).
٢. إمام الحرمين: «وإذا جازَ وَالْوَقْتُ، فظَهَرَ ظُلْمُهُ وَغُشْمُهُ، وَلَمْ يَرْعُو لِزَاجِرٍ عَنْ سُوءِ صُنْعِهِ، فَلَا هُلَلُ الْحَلَّ وَالْعَدْدُ التَّوَاطُّ عَلَى رَدْعِهِ، وَلَوْ بَشَّرَ السَّلَاحُ وَنَصَبَ الْحَرُوبَ»^(٤٣).
٣. أبو الحسن الماوردي: «ارتکابه للمحظورات، وإقاده على المنكرات؛ تحكيمًا للشهوة، وانقيادًا للهوى. فهذا فسقٌ يمنع من انعقاد الإمامة، ومن استدامتها. فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فإنّ هو عاد إلى العدالة لم يُعد إلى الإمامة، إلا بعقدٍ جديدٍ»^(٤٤).
٤. الإمام القرطبي: يرى القرطبي انفساخ خلافة الحاكم بمجرد صدور الفسق، ونسب ذلك إلى «الجمهور»، فقال: «الإمام إذا نصب ثم فسق بعد انبرام العقد فقال الجمهور: إنّه تنفسخ إمامته، ويخلع بالفسق الظاهر المعلوم؛ لأنّه قد ثبت أنّ الإمام إنما قام لإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وما فيه من الفسق يُبعده عن القيام بهذه الأمور»^(٤٥).

٥. ابن الجوزي: يرى انفساخ بيعة يزيد على فرض التسلیم بحصول البيعة، وذلك ضمن جوابه الآخر للتزلّي . في كتابه السر المصنون .. بعد إنكاره لانعقاد بيعة حقيقة لحكومة يزيد، حيث كتب: «ثم لو قدرنا صحة عقد البيعة فقد بدت منه بوادر كلها توجب فسخ العقد»^(٤٦).

نعم، يوجد هناك قولٌ ضعيف لا يعتبر أنَّ طروء الفسق العرضيِّ والتأخر على الحاكم مانعٌ من استمرار شرعية حُكْمِهِ، بل يرى أنَّ اعتقاد الحاكم بأمرٍ تعتبر تجديفاً وكفراً . أعمَّ من أن تكون قبل الخلافة أو بعدها . هي التي تخلَّ في شرعنته. ويمكن لنا في هذا المقام أن نحيل إلى: السنوسي^(٤٧) ، والنwoyi^(٤٨) .

ولتحليل ذلك ينبغي القول:

أولاً: إنَّ هذا الأمر مخالفٌ لظاهر المبني والأدلة التي تدلُّ على اعتبار الشروط الخاصة بالحاكم، ومخالفٌ أيضاً لفلسفتها الوجودية.

ثانياً: في ما يتعلق بالإمام الحسين^{عليه السلام} نقول: حتَّى مع القبول بالمبني المتقدم لا يمكن اعتبار حُكْمَة يزيد شرعيةً؛ لأنَّ التاريخ قد أثبتَ أَنَّه كان مشهراً منذ عصر معاوية بارتكاب المعاصي وشرب الخمر، وبالتالي ففسقه يعود إلى زمن يسبق خلافته، مما يعني أنَّ خلافته لم تعقد من الأساس.

وفي اعتقادنا أنَّ مراد القائلين بشرعية حُكْمَام الجور وعدم مانعيته إنما كان مع فرض الافتقاد إلى الحاكم العادل، أو أن يكون في مقام الضرورة، ليس إلا. بل نقترب من القطع بهذا الاحتمال في نظرية الفتازاني؛ لأنَّه في البداية . وفي مقام تعداد صفات الحاكم . اشتُرط في الحاكم العدالة، بالإضافة إلى سائر الشروط الأخرى، لكنَّه بعد صفحات صرَّحَ بأنَّه: «لا ينزعِل الإمام بالفسق أو الإغماء».

وهو نفسه عندما أراد أن ييرِر الأمور السابقة، ويربطها بنحوٍ متافق، عمد إلى التفكيك بين حالة الاختيار وحالة الاضطرار، فقال: وبالجملة مبني ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأمَّا عند العجز والاضطرار، واستيلاء الظلمة والكافر، وتسلُّط الجباهرة الأشرار، فقد صارت الرئاسة الدينية تغلبيَّة...، ولن يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط، والضرورات ثبيح المحظورات^(٤٩) .

كما خصَّ ابن الجوزي أيضاً روایات عدم الخروج والقبول بالحاكم الفاسق بحالات الضرورة والخوف من الفتنة^(٥٠) .

٥. عدم صدق عنوان البغي على قيام الإمام^{عليه السلام} —

إنَّه من غير المتصور أبداً في مسألة قيام الإمام الحسين^{عليه السلام} على حُكْمَة يزيد

أن يصدق عليها عنوان البغي، أو الخروج على الحكومة الدينية، أو على ولّي الأمر.
ولتوضيح الأمر لا بدّ من بيان معنى العنوان المتقدّم:

أ. عدم الانسجام مع روايات النبي ﷺ —

لقد نقل أهل السنة روايات مختلفة، وصلت إلى حدّ يفوق التواتر، جمّيعها في عظمة الإمام الحسين عليه السلام وشخصيته، أو في الإناء بدخوله الجنة تحت عنوان «سيد شباب أهل الجنة». والنتيجة المستقدمة من هذه الأخبار هي وجوب احترام شخصية الإمام الحسين عليه السلام، والالتزام بأنّ أفعاله وتصرفاته كانت محلّ تأييد من رسول الله. فإذا اعتبرنا أنّ حركة الإمام عليه السلام . والعياذ بالله . كانت مصداقاً لعنوان البغي والخروج على الحكومة الشرعية فهذا لا يعني أنّ روايات النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كاذبة فحسب، بل سيتعدّى الجرح والتكذيب إلى نبوءات النبي، وإلى النبي نفسه؛ لأنّ الجنة والثواب ليسا من جزاء الbagي في الإسلام، وإنّما جزاؤه عداء الله وعذاب جهنّم.

ومن هذا المنطلق فإن الالتفات إلى الروايات المتواترة . مضافاً إلى ملاحظة شخصية الإمام عليه السلام . يجعل عنوان البغي والخروج غير متصرّر في حق الإمام بتاتاً. لذا فأغلب المنحرفين والمرّين لأعمال يزيد لا يرون أنّ الإمام عليه السلام من البغاء، ولا من الخوارج . بل قد يكونون متّفقين على ذلك .، وإنّما يعتبرونه مجتهداً، ويرؤون أنّ قيامه كان على أساس مبانيه الاجتهادية الشخصية، مع غضّ النظر عن كون الإمام . على حدّ زعمهم . مصيباً في اجتهاده أو مخطئاً.

ب. توقف البغي على مخالفه الدين والفساد في الأرض —

يطلق عنوان الbagي عند السنة والشيعة على الفرد . أو الجماعة . الذي ينفصل عن مذهب الحق والصواب، بناءً لوجود تأويلات واشتباهات عقائدية أو اجتماعية، ثم يعمل على مخالفه الحكومة الشرعية في زمانه. وعلى الحاكم الإسلامي أن يدعوه إلى الحق والهدایة أولاً، وعندما تصل جميع سبل الصلح إلى حائط مسدود يلجمأ إلى قتاله. لكنّ الأمر الأساسي هنا . وهو عدم صدق عنوان «الbagي» على قيام الإمام عليه السلام . يعود

إلى أن استعراضاً بسيطاً لشخصية الإمام عليه السلام ولشخصية يزيد سيكشف أنَّ يزيد كان حاكماً فاسقاً وظالماً، وهو برأي بعض علماء السنة . ممَّنْ ستأتي الإشارة إليهم . قد جانب سبيل الصواب والرشد منذ اليوم الأول لتشكيل حكومته . وأمَّا في الضفة الأخرى فيوجد الإمام الحسين عليه السلام الصحابي، وسبط النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه، الذي رُويت في حقه الأخبار المتواترة عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، والتي تؤيد الأبعاد المختلفة في شخصيته.

ومضافاً إلى الأبعاد المختلفة لشخصية الإمام عليه السلام فإنَّ التأمل في أهداف ثورة الإمام عليه السلام وفلسفته خروجه، من خلال خطب ذلك الإمام الهام^(٥١)، سيكشف أنَّ حركته عليه السلام كانت حركة دينية، تهدف إلى الأمر بالمعروف، وإحياء باقي التعاليم الدينية. بينما لم تكن ردَّة فعل يزيد تجاه تلك الحركة بداعِ حماية الدين، وإنما كانت لإرساء دعائِم سلطانه وحكومته، وهو ما أشار إليه بعض علماء السنة، مبينين هذه النقطة وهذا المائز بين التصْرُّفين:

ابن عقيل: وكان قد سمع في عصر استشهاد الإمام تهمة كونه خارجيًا، فأنكرها بشدة . وسنُعرِّض لذلك في الحديث عن «أولي الأرحام»^(٥٢).

ابن الجوزي: اعتبر أنَّ القول بأنَّ الإمام الحسين عليه السلام «خارجي» مجرد تهمة، والعقل والدين لا يصدقها، فقال: إنَّما يُقال «خارجيٌّ» لِمَنْ خرج على مستحقٍ، وإنما خرج الحسين لدفع الباطل وإقامة الحق... وأمَّا تسميته خارجيًا، وإخراجه من الإمامة؛ لأجل صون بنى أمية، فهذا ما لا يقتضيه عقلٌ ولا دين^(٥٣).

ابن حزم: رأى في تحليله وتقييمه للجبهتين المقابلتين أنَّ لا مبرر لأفعال يزيد، التي كانت مصداقاً تاماً لعنوان «البغى المحض»؛ لأنَّه كان من عبيد الدنيا، في حين أنه وصفَ تحرك الإمام بكونه طلباً لإظهار الحق والحكم بالعدل، وأنَّ الذي خالفه (أي يزيد) هو الباغي . وهذا نصّ عبارته: ومنْ قام لعرض دنيا فقط، كما فعل يزيد بن معاوية و...، فهو لاء لا يُعدرون؛ لأنَّهم لا تأowil لهم أصلاً، وهو بَغْيٌ مجرَّد . وأمَّا منْ دعا إلى أمرٍ معروف، أو نهى عن منكر، وإظهار القرآن، والسنن، والحكم بالعدل، فليس باغياً، بل الباغي منْ خالفه^(٥٤).

ابن خلدون: اعتبر أنَّ حركة الإمام الحسين عليه السلام ما كانت لتكون إلا كنتيجة

لظهور فسق يزيد إلى العلن. ويرى أيضاً أن الإمام كان شخصاً مؤهلاً لرفع الظلم وفسق يزيد. قال: وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافية من أهل عصره...، رأى الحسين أن الخروج على يزيد متعيناً؛ من أجل فسقه، ولا سيما على من له القدرة على ذلك، وظلّها من نفسه؛ بأهليته وشوكته. فأماماً الأهلية فكانت كما ظن وزباداً...^(٥٥).

ويرى ابن خلدون أن الإمام أخطأ في حساباته العسكرية، وفي تقييمه لقوة العدو، لكن ذلك لا يؤثر على الحكم الشرعي المتعلق بثورة الإمام^(٥٦). وقد نسب بعض علماء السنة المعاصرین أمثل: مولوي محمد شهداد الحنفي، والملا علي قاري الحنفي. (اتهام الإمام بالبغى) إلى الخوارج وتراثهم الفارغة^(٥٧). والحاصل أنه ليس هناك أي أساس لتحقق عنوان البغي في الإمام^{عليه السلام}، بل هو منتف عنده من الأصل. وأغلب أهل السنة متّفقون على هذا الأمر، سواء القائلون منهم بجواز لعن يزيد أم المانعون من لعنه عند ذكر اسمه، مثل: ابن تيمية؛ والفرالي.

ج. توقف صحة قتال الباي على شرعية الحاكم —

لقد أشرنا في النقطة السابقة إلى عدم تحقق عنوان البغي في الإمام^{عليه السلام}. وبقي البحث في الجانب الآخر من البحث، وهو انتفاء الشرط المصحح لقتال البغاء في خصوص يزيد؛ لأنّه مما يُشترط في قتالهم صلاحية الحاكم وال الخليفة الذي سيقوم في وجههم، وهي لا تكون إلا بحيازة العلم (الاجتہاد)، والتقوى، والعدالة، وهي بأشدّها غير متحققة في يزيد. وممّا عرضناه سابقاً صار من الواضح بمکان أنّ يزيد رجل فاسق، جاهل، لا علم له ولا اجتہاد. وببقى هناك اشتراط «عدالة الحاكم»؛ لصحة القتال. وهو من الشروط الخلافية بين علماء السنة. ولكن بناء على الرأي الصائب بينهم تعتبر «العدالة» شرطاً في شرعية الحاكم، حدوثاً واستمراراً. إذاً فيزيد الذي يفتقدها في الأمرين لا يصلح لمواجهة الإمام^{عليه السلام}.

يرى الشيخ محمد الخطيب (توفي في القرن السابع الهجري) أن البعض من قدماء فقهاء أهل السنة جعلوا وصف العدالة قيضاً للإمام الذي يريد قتال البغاء. ونحيل في

ذلك . بحسب ما نصّ عليه الشيخ محمد الخطيب . إلى أربعة كتب مشهورة من كتب أهل السنة: الشرح، والروضة، والأم، والمحتصر . أمّا الخطيب نفسه فلا يؤيد وجود قيد العدالة في الإمام، لكنه مع ذلك يستثنى ثورة الإمام عليه السلام، ويخرجها من مصاديق البغي^(٥٨) .

قال الإمام القرطبي: «أمّا حكام أهل الفسق والجور والظلم فليسوا له بأهل؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدَنِي الطَّالِمِينَ﴾ . ولهذا خرج ابن الزبير والحسين بن علي (رضي الله عنهما)^(٥٩) .

ابن خلدون: «قتال البغاء عندهم من شرطه أن يكون مع الإمام العادل . وهو مفقود في مسألتنا ، فلا يجوز قتل الحسين مع يزيد ، بل هي من فعارات المؤكدة لفسقه ، والحسين فيها شهيدٌ مثابٌ ، وهو على حقٍ واجتهادٍ»^(٦٠) .

روزبهان: «البغي في الشرع هو خروج الظالمين عن طاعة الإمام العادل ، وعدم الانقياد له... والواجب على الإمام العادل قتال أهل البغي»^(٦١) .

الشيخ محمد عبده: يرى أنّ الإمساك بزمام الحكومة من خلال القوة والغلبة ليس أمراً مشروعًا . وهو من القائلين بلزوم الإطاحة بحكومة من هذا النوع ، لو توفرت الإمكانيّة ، من دون أن يستتبع ذلك حصول الفتنة . وهو يرى أنّ خروج الإمام الحسين عليه السلام كان مصداقاً لهذا الأمر: وأمّا طاعة المغلبين فهي للضرورة ، وتقدّر بقدرها بحسب المصلحة ، ويجب إزالتها عند الإمكانيّ ، من غير فتنة ترجم مفسدتها على المصلحة . فخروج الإمام الحسين السبط عليه السلام على يزيد الظالم الفاسق كان حقاً موافقاً للشرع^(٦٢) .

رشيد رضا ، تلميذ «الشيخ عبده»: يرى ، خلافاً لاستاذه ، أنه لا ينبغي الخروج على الإمام ، مستدلاً على ذلك بالروايات . ويعتقد أنّ قيام الصحابة . ومنهم الإمام الحسين عليه السلام . كان استثناءً على أصل عدم الخروج . ويضيف إلى ذلك أنّ الإنسان ليشعر بشربته من سماع فرية البغي على الإمام الحسين عليه السلام^(٦٣) .

والخلاصة أنه مع وجود مجموعة من الفقهاء يعتبرون العدالة شرطاً في الإمام الذي يريد قتال البغاء ، ومع وضوح عدم عدالة يزيد ، يتضح أنّ يزيد لم تكن له

الصلاحية ولا الأهلية لقتال الإمام الحسين عليه السلام.

٦. كفر يزيد -

إن آخر نقطة تستحق التأمل عند تحليل الحاكمة، أو عند نقد الادعاء بكون يزيد مصداقاً لأولي الأمر، هي مسألة اتصافه بالكفر. فبعض علماء أهل السنة لا يكتفون بالاعتقاد بكون يزيد من الفساق، أو من العصاة فقط؛ اعتماداً على العديد مما قام به من أعمال الفسق والفسق والظلم، بل يعتقدون أنه لم يكن مسلماً في أعماق قلبه حقيقة، وأن إظهاره للإسلام لم يكن إلا تمثيلاً وظاهراً؛ لتأمين الاستمرارية لحكومة؛ ينقل سبط ابن الجوزي أشعار يزيد المصرحة بالكفر، والتي

أنشدها عندما التقى سبايا كربلاء:

جزع الخزرج من وقع الأسل	ليت أشياخي ببدر شهدوا
ثم قالوا: يا يزيد لا تشنّ	فأهلوا واستهلوا فرحاً

ومن هؤلاء العلماء:

ابن عقيل: يرى أن يزيداً كان كافراً وزنديقاً، وأن أشعاره تمثل أفضل دليل على إلحاده، وحيث طبنته واعتقاده^(١٥).

مجاهد: يقرر بأن أشعار يزيد دليل على نفاقه، حيث قال: «ناافق فيها»^(١٦).

ونسبة الكفر إلى يزيد كانت موجودة بين أهل السنة منذ البداية. فالمؤرخون والباحثون في ثورة الإمام الحسين عليه السلام، وفي سيرة يزيد، يقررون بأن جماعة من أهل السنة يعتقدون بـكفر يزيد. وقد كتب ابن حجر عن هذا الأمر ما يلى: اعلم أن أهل السنة اختلفوا في تكفير يزيد بن معاوية: فقالت طائفة: إنه كافر...^(١٧).

سبط ابن الجوزي: يرى أن أعمال يزيد القبيحة، من قبيل: قتله الإمام الحسين عليه السلام، وأسره أهل البيت عليهم السلام، وإرهابه أهل المدينة، وهتكه حرمة الكعبة...، جميعها دليل على فسقه، وسند على حقده ونفاقه وعدم إيمانه^(١٨).

كما اعتبر في كتابه الآخر أن أشعار يزيد في مجلس الأسرى دليل على كفره^(١٩).

الافتراضي: ذكر أن بعضهم أطلق اللعن عليه: لأنَّه كفر حين أمر بقتل الحسين(رضي الله عنه). ويدرك أن رأيه في الأمر هو عدم التردد في كفره أبداً؛ حيث قال: فنحن لا نتوقف في شأنه، بل في إيمانه، لعنة الله عليه وأنصاره وأعوانه^(٧٠). الألوسي، صاحب تفسير روح المعاني، والمفتى المشهور لأهل السنة في العراق: يذكر . بعد أن ينقل ما جزم به جماعة من العلماء من كفر يزيد . أنَّ ظنه الغالب هو أنَّ يزيد لم يكن يعتقد بالإسلام. قال: قد جزم بكفره، وصرح بلعنه، جماعة من العلماء... إنَّ الذي يغلب على ظني أنَّ الخبيث لم يكن مصدقاً برسالة النبي ﷺ، ولم يتصور أن يكون له ميلٌ من الفاسقين. والظاهر أنه لم يثبت^(٧١).

النظرية الثانية: تقديم أولي الأرحام —

إنَّ النظرية الأولى التي كانت مطروحة في أوساط أهل السنة تتعارض . على أقل تقدير . مع كون الإمام الحسين^{عليه السلام} من أولي الأرحام.

وقد بحثنا في الصفحات السابقة النظرية الأولى . وهي تقديم أولي الأمر . بتفصيل دقيق، وعملنا على نقدها، فكانت النتيجة أنَّ حكومة يزيد كانت تفتقد إلى الشرعية والغطاء القانوني منذ بدايتها. ولذا في مقام الثبوت والتصوُّر يواجه الأصل الأولي بكون يزيد من أولي الأمر معارضات جدية. كما أثنا ذكرنا في محله أنَّ عنوان «البغى» لا يصدق أبداً على ثورة الإمام، ولا يمكن تطبيقه عليها بتاتاً. وبالتالي ليس ليزيد . بعنوانه حاكماً ووليًّا للأمر المزعوم . الحق في قتل الإمام وأصحابه، ولا في سبي أهل البيت وأسرهم بتلك الطريقة الشنيعة.

والنتيجة: حيث إنَّ يزيد لم يكن وليًّا للأمر، وحيث إنَّ عنوان «البغى» لا ينطبق على الإمام الحسين^{عليه السلام} ، لذا كان من الواجب على يزيد . باعتباره إنساناً وحاكماً . أن يحفظ احترام الإمام^{عليه السلام}؛ لكونه إنساناً وصاحبياً مرموقاً. وهذا الوجوب وجوب عقليٍّ وشرعىٍّ. لكنَّ يزيد . كما هو معلوم . قد خالفه، وتختلف عنه. ومضافاً إلى ذلك فإنَّ الإمام الحسين^{عليه السلام} كان له حيَّة أخرى، وهي أنَّه كان سبطاً للنبي ﷺ، ومن أرحامه. وطبقاً للآيات والروايات هو من الشخصيات الواجب احترامها، وعلى كلّ

الحكومات في كل الأزمان . أعمّ من حكومة الخلفاء الراشدين، أو معاوية، أو يزيد... . أن تقيّد بهذا الواجب، واعتباره أصلًا دينيًّا، وواحدًا من تعاليمه، علمًا بأنَّ هذا الأصل كان معمولاً به في عصر الخلفاء السابقين على يزيد.

مبناي النظرية، والمؤيدون لها —

سنستعرض هنا مجموعة من الآيات والروايات المتعلقة بشخصية الإمام وموقعه، الدالة على كونه من أولي الأرحام:

المبني القرآنية —

١. قوله تعالى: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوْدَةُ فِي الْقُرْبَى» (الشورى:

.٤٢٣

ويعد الإمام الحسين عليه السلام مصداقاً بارزاً لـ «القريبي»، الذين تتحدث عنهم الآية الشريفة. والمودة للإمام هنا واجبة . بناءً للأصل الملزم . على جميع المخاطبين بالآية، ويحرم عليهم معاداته. وأي نوع من هتك حرمة الإمام عليه السلام، أو حتى التقصير في هذا الجانب، يعدّ تجاوزاً وعصيّة للأمر الوارد في الآية الشريفة. وبذلك يتضح حكم ما قام به يزيد بحق الإمام، وما فعله من أسر وسبى لأهل بيت النبوة.

وقد ذكر ابن عقيل هذه الآية باعتبارها جواباً ونقداً على من انّهم الإمام الحسين عليه السلام بأنه خارجيّ، موضحاً بأنّ حكام الجور . وعلى رأسهم يزيد . قاموا بقتل أبناء الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه وأصحابه، بدلاً من أداء حقّه وحقوقه ^(٧٢).

وقد نقل التفتازاني، عند عرضه للآلية الشريفة، وتفسيره «المودة» بالحب الشديد وعدم الإيذاء، عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه أنه عندما سُئل عن «القريبي» من هُم؟ قال: «عليّ وفاطمة وابناهما» ^(٧٣).

وقد أورد كلُّ من: البيضاوي ^(٧٤)، وابن كثير ^(٧٥)، والسيوطى ^(٧٦)، وآخرين، هذه الرواية في تفاسيرهم.

وتعتبر هذه الآية من الموارد التي نالت كثير اهتمام بين المفسّرين؛ لكونها من

أسس شرعية قيام الإمام الحسين عليه السلام من جهة، وعدم شرعية ما فعله يزيد بحقه من جهة أخرى.

٢. قوله تعالى: «فَهُنَّ عَسِيْثُمْ إِنْ تَوَلَّتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقْطِعُوا أَرْحَامَكُمْ ◆ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَغَنَّمُوكُمُ اللَّهُ فَأَصْمَمُوكُمْ وَأَغْمَى أَبْصَارَكُمْ» (محمد: ٢٢). تذكر الآيات الشريفة أن الفساد في الأرض، وقطع حرمة الأقارب والأرحام، وعدم احترامهم، هو موضوع وسبب السنة الإلهية التي توجب صمّ الآذان وإعفاء الأبصار. وصدر الآية: «إِنْ تَوَلَّتُمْ» يشير إلى أمر الحكومة وتولي أمور المجتمع من قبل بعض الحكام الذين استحقوا لعن الله لهم؛ بسبب فسادهم في الأرض وقطعهم الرحم. ومن الواضح أن يزيد قام بقطع الأرحام، من خلال إهماله لمقام الإمام الحسين عليه السلام وشخصيته، كما أنه؛ بقتله للإمام وأسره لأهل بيته النبوة، أوجد الفساد في الأرض؛ ولذا فهو يستحق اللعن من هذه الحيثية.

وقد ذكر الإمام أحمد بن حنبل هذه الآية باعتبارها من الشواهد القرآنية على جواز لعن يزيد. وقد عرضنا عبارتها في ما تقدم.

وقال قتادة . وهو أحد المفسرين الأوائل .. مثيرةً إلى الآية الشريفة: كيفرأيتم القوم حتى تولوا عن كتاب الله؟! لم يسفروا الدم الحرام؟! وقطعوا الأرحام؟!^(٧٧). يرى كل من المسمّى بن شريك والفراء أن هذه الآية ناظرة إلى علاقة حكومة الأمويين معبني هاشم، وأنهم أهملوا حرمة أهل البيت، فصاروا من المفسدين في الأرض؛ بذلك^(٧٨).

ويذكر ابن مسعود رواية عن الإمام علي عليه السلام كمؤيد للتفسير المقدم (من كونها إشارة إلى الحكومة): حيث يقول: ويدل عليه قراءة علي بن أبي طالب «تَوَلَّتُمْ» بفتح التاء والواو وكسر اللام، يقول: إنْ وُلِيتُمْ ولاةً جائرين خرجتم معهم في الفتنة، وعاونتموهم^(٧٩).

وكانت هذه الآية محطةً عنادية المسلمين منذ القدم؛ بما تمثله من مبني لشرعية ثورة الإمام الحسين عليه السلام، وعدم شرعية أفعال يزيد؛ حيث إن الإمام السجاد عليه السلام قام بتطبيق هذه الآية عليه وعلى آل البيت، حين أجاب ذلك الشخص الذي قال له في

«الشام» عندما رأه أسيراً: «الحمد لله الذي قتلكم واستأصلكم...»: «...فقال له علي بن الحسين (رضي الله عنه): أقرأت القرآن؟ قال: نعم، قال: أقرأت آل حم؟ قال: لا. قال: أما قرأت «**قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا مُوَدَّةً فِي الْقُرْبَى**»؟ قال: فإنكم لأنتم هم؟! قال: نعم»^(٨٠).

٢. «وَأَؤْتُوا الْأَرْحَامَ بِعِصْمَهُمْ أَوْ أَنْ يَغْضِبُ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (الأحزاب: ٦).

رغم أن هذه الآية نزلت . طبقاً للفتاوى . في حكم الإرث بين الأقارب، إلا أنها تشير ضمناً إلى أنه ينبغي على الإنسان إعطاء الأولوية للأقارب، وتقديمهم على من سواهم في أي حق أو مال، ولكن على نحو كلي. وحيث إن الإمام الحسين يعتبر من المصاديق البارزة لـ «أولي الأرحام» من الرسول ﷺ فلو فرضنا تساوي الإمام في الشروط والصفات المؤهلة للحكم مع بقية الحكماء الآخرين . وفرض الحال ليس محلاً . عندما يكون الإمام أولى بالحكومة والإمامية من غيره؛ بسبب هذا المرجح . وبوجود الإمام الحسين، الذي يمتلك عنوان السبط، وعنوان أولى رحم النبي، ينبغي لآخرين أن لا يجلسوا على مسند الحكم ما دام موجوداً . وبعبارة أخرى: إن الحكومة كانت من حق الإمام، ويزيد؛ بجلوسه على كرسي الخلافة، يمثل غاصباً وباغياً على حق الإمام الحسين ﷺ.

وهذا الاستدلال ليس نتيجة جهد فكريّ جديد، بل كان المسلمين قد تبهوا له حتى في عصر معاوية. فعبد الله بن جعفر أجاب معاوية، الذي أعلن عن رغبته فيأخذ البيعة لزيد في المدينة، بما يلي: إن هذه الخلافة إن أخذ فيها بالقرآن فأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله^(٨١).

ومعاوية نفسه كان ملتفتاً إلى كون الإمام الحسين ﷺ من «أولي الرحم»، إلا أنه كان يتعامل مع هذا الأمر بأدبي صوره وأبيتها؛ بمعنى أنه كان يفسر ذلك بحفظ احترام الإمام الحسين ﷺ ومقامه المعنوي فقط. وهو ما يظهر جلياً في وصيته، التي أكد فيها لزيد بأن الإمام الحسين ﷺ هو مصدق لعنوان «أولي الرحم»، قبل أن يكون خارجياً. فوصى ابنه برعاية حق الإمام ﷺ واحترامه، وعدم مواجهته بطريقة عنيفة، حتى لو ثار عليه الإمام ﷺ. واستدلّ على ذلك بكون الإمام من أولي الرحم،

قال: فإنْ خرج عليكَ، وظفرتَ به، فاصفحْ عنه، فإنْ لَه رَحْمًا مَاسَّة، وحَقًا عظِيمًا^(٨٢).
وعندما تظاهر يزيد بإنكار كونه الامر بقتل الإمام، ناسباً ذلك كله إلى
عبيد الله بن زياد، قال: قبَح الله ابن مرجانة، لو كانت بينهم وبينه قرابة ورحم ما
فعل هذا بهم، ولا بعث بكم هكذا^(٨٣).

حتى (معاوية) بن يزيد كان يعتقد بلزوم حفظ حرمة الإمام^{عليه السلام}، ورعايتها،
وحرمة قتله، معتمداً بذلك على آيات القرآن الكريم. ولذا تجده عندما وصف
حكومة يزيد، وعدد أخطاءها، أشار إلى قتل الإمام واستحلال دم أولاد رسول
الله^{صلوات الله عليه وآله وسلامه}^(٨٤).

٤. «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرُّجُسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»
(الأحزاب: ٣٣).

نقل أغلب المفسرين عدة روایات، من طرق مختلفة، تبيّن أنّ المقصود بـ«أهـلـالـبـيـت» هـمـ الـخـمـسـ منـ آلـ العـبـاـ، وـأنـ الـآـيـةـ الشـرـيفـ إـنـماـ نـزـلـتـ فيـ وـاقـعـةـ العـبـاـ، وـهـيـ
الـمـشـهـورـةـ بــحـدـيـثـ الـكـسـاءـ). وـعـلـىـ هـذـاـ الـأسـاسـ فـالـإـمامـ الحـسـينـ^{عليه السلام}ـ. بـحسبـ القرـآنـ.
شـخـصـ طـاهـرـ وـمـطـهـرـ، وـكـلـ تـصـرـفـاتـهـ وـتـحـرـكـاتـهـ مـحـلـ قـبـولـ وـتـأـيـيدـ، وـأـمـاـ فـعـلـ يـزـيدـ
تجـاهـهـ فـهـوـ مـخـالـفـ لـلـآـيـاتـ الـقـرـآنـيـةـ.

المبني الروائيّة —

روي عن النبي^{صلوات الله عليه وآله وسلامه} العـدـيدـ منـ الـرـوـاـيـاتـ المـتوـاتـرـةـ فيـ حقـ الـإـمامـ الحـسـينـ^{عليه السلام}ـ،
وـمـوـقـعـيـتـهـ، وـفيـ التـأـكـيدـ عـلـىـ صـفـاتـ الـمـعـنـوـيـةـ. وـالـقـدـرـ الـمـتـيقـنـ مـنـهاـ لـزـومـ مـحـبـتـهـ وـمـوـدـتـهـ،
وـاجـتـابـ عـدـاوـتـهـ أوـ التـصـرـفـ معـهـ بـشـكـلـ عـنـيفـ، أوـ إـيـذـائـهـ بـأـيـ نحوـ مـنـ الـأـنـحـاءـ.
إـطـلاقـ الـرـوـاـيـاتـ شـامـلـ لـلـمـسـلـمـينـ كـافـةـ، وـمـنـهـمـ شـخـصـ الـحاـكـمـ أـيـضاـ.
كتـبـ ابنـ كـثـيرـ. وـهـوـ أـحـدـ مـفـسـرـيـ السـنـةـ الـمـعـرـوفـينـ^(٧٧٤ـهـ)ـ. عنـ وـصـيـةـ النـبـيـ
فيـ حقـ أـهـلـ الـبـيـتـ. وـالـإـمامـ الحـسـينـ^{عليه السلام}ـ وـاحـدـ مـنـهـمـ .. فـقـالـ: لـاـ نـنـكـرـ الـوـصـاـةـ بـأـهـلـ
الـبـيـتـ، وـالـأـمـرـ بـالـإـحـسـانـ إـلـيـهـمـ، وـاحـتـرـامـهـمـ وـإـكـرـامـهـمـ؛ فـإـنـهـمـ مـنـ ذـرـيـةـ طـاهـرـةـ، مـنـ
أشـرـفـ بـيـتـ وـجـدـ عـلـىـ وـجـهـ الـأـرـضـ فـخـراـ وـ حـسـباـ وـ نـسـباـ، ...، كـالـعـبـاسـ وـبـنـيهـ، وـعـلـيـ

وأهل بيته وذراته^(٨٥).

وسنكتفي هنا بنقل مجموعة من الروايات الواردة في بيان وصيحة النبي بأهل بيته: حسین میٰ و آئا من حسین، أحب الله من أحب حسیناً^(٨٦).

وقد نقل ابن كثير عن النبي ﷺ، بطريق صحيح، أَنَّهُ قَالَ فِي خطبة غدير خم المشهورة: إِنِّي تَارِكُ فِيكُمُ التَّقْلِيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ؛ وَعَتْرَتِي، وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرُقاَ حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ^(٨٧).

وقد بَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ فِي إِحدى الرَّوَايَاتِ أَنَّ عَلِيًّا وَفَاطِمَةَ وَالْحَسِينَ هُمُ «القَرِيبُون»، وَأَكَّدَ عَلَى أَنَّ أَجْرَ رَسُولِهِ هُوَ مَوْذُثُمُهُ: قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ قَرَابَتْكَ الَّذِينَ وَجَبَتْ عَلَيْنَا مَوْذُثُمُهُ؟ قَالَ: عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ وَابْنَاهُمَا^(٨٨).

وهذه الروايات بآجمعها توصي بالمحبة القلبية للإمام عليه السلام. وهناك روايات أخرى تجعل مقام الإمام الحسين عليه السلام أعلى من المحبة والمودة، وتؤكد أن كل عداوة أو إيماء للإمام عليه السلام هي عداوة للنبي، توجب الحرمان من السعادة الأخروية، ولن تكون إلا بمثابة إعلان الحرب على النبي عليه السلام: «إِنِّي حَرَبْتُ لِمَنْ حَرَبَكُمْ، وَسَلَّمْ لِمَنْ سَالَمَكُمْ»^(٨٩)، و«مَنْ أَبْغَضَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَهُوَ مُنَافِقٌ»^(٩٠)، و«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يُغْضِنَا أَهْلُ الْبَيْتِ رَجُلٌ إِلَّا دَخَلَهُ اللَّهُ النَّارُ»^(٩١).

وقد صرَّحَ النَّبِيُّ ﷺ بِاسْمِ الإِمَامِ الْحَسِينِ عليه السلام فِي إِحدى الرَّوَايَاتِ؛ حِيثُ قَالَ: مَنْ أَحَبَ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ فَقَدْ أَحَبَنِي، وَمَنْ أَبْغَضَهُمَا فَقَدْ أَبْغَضَنِي^(٩٢).

النظريّة الثالثة: الجمع بين النظريّتين، وتبير فعلة يزيد

اختار بعض أهل السنة خيارين اثنين؛ لكي يرفعوا عن أنفسهم تعارض «ولاية الأمر» مع «حقوق أولي الأرحام»:

الأول: هو الانحياز إلى جانب «ولاية الأمر» ليزيد بن معاوية، ثم يقومون بتبير ما فعله من قتل للإمام عليه السلام. فيصرّحون بعد ذلك بأنّ ما أقدم عليه الإمام هو الذي لم يكن له أيّ تبرير، وأنّه يتهافت مع «ولاية الأمر» ليزيد.

الثاني: هو الانحياز إلى جانب الإمام الحسين عليه السلام في تفسير الحق، واعتبار يزيد

رجالاً غير مؤهلاً للأصل الحكومة، ولا لمنصب «ولي الأمر»، وبالتالي فعمله لم يكن شرعياً.

ل لكن البعض من علماء أهل السنة رغبوا بالجمع بين الطرفين، وإضفاء صفة الحق في الجهتين؛ فهم عندما ينظرون إلى شخصية الإمام الحسين الفريدة، وإلى كونه من «أولي الأرحام»، لا يستطيعون من جهة إ إنكار هذا المقام له، ومن جهة أخرى ينظرون بنظرة متحجّرة إلى يزيد ومنصبه الحكومي، فيرون أن حيازته لعنوان «ولي الأمر» مانع من الحكم على أفعاله بالبطلان أو بفقدانه للشرعية. ولذا جهدوا للعمل على حل التعارض بين هذين الأصلين، عن طريق تبرير أعمال يزيد، لعلهم يفلتون بذلك من أسر هذا التعارض.

و سنستعرض في ما يلي مجموعة من المؤيدين، وحلولهم التي طرحوها في تبريرهم لأفعال يزيد:

١. تأويل يزيد واجتهاده—

يمكن الاستنتاج من ظاهر عبارات بعض علماء أهل السنة أن ما قام به يزيد من قتل الإمام عليه السلام كان خطأ منه واعتباها ليس إلا، وأنه بسبب كونه حاكماً و«وليّاً لأمر» المسلمين، فعل فعلته عملاً بتأويله واجتهاده الشخصي؛ أي أنه لم يكن له أيّ غرضٍ أو عنادٍ حين حكم بتحليل الحرام الشرعي المتمثل بقتل الإمام، بل كان ظنّاً منه أنه حكم بالحكم الشرعي والديني، وهذا شبيه بأحكام المجتهدين وفتاوي الفقهاء؛ حيث لا تعد فتواهم الخاطئة إلا اشتباهاً محضاً منهم. وبعبارة أخرى: إن تصديقه لقتل الإمام عليه السلام كان حكماً حكومياً واجتهاديّاً، ولذا فلا يمكن لنا من هذه الجهة أن نعتبره: إذ هو ليس بعاصٍ، ولا يستحق العقوبة. ولكن بما أن هذا الحكم لم يكن مطابقاً للواقع، وبما أن الإمام الحسين عليه السلام لم يكن يستحق ما فعله به...، اعتبر يزيد مخطئاً في ما فعله.

ابن تيمية: وهو من أوائل أهل السنة الذين جهدوا في سعيهم لتبرير خطأ يزيد، مع اعترافه ضمناً بأنه أخطأ؛ وذلك من خلال القول بأنه اجتهد وأول. ففي البداية

اعترف بصدور الأفعال المنكرة والقبيحة من يزيد، مثل: واقعة «الحرّة». لكنه مع ذلك يرفض لعنه؛ لأنَّ أعماله . بحسب زعمه . لم تكن قد وصلت إلى حد الكفر، وبالتالي يُحتمل أن ترفع عنه لعنة الله؛ بسبب التوبة والأعمال الصالحة؛ وبسبب الشفاعة^(٩٣).

وخلالاً لبعض من سعى جاهداً لإثكارات كون يزيد هو من أصدر الأمر بقتل الإمام عليه السلام لعيid الله بن زياد نجد ابن تيمية يقرّ بأنَّ يزيد هو الامر بقتل الإمام من الأول، وبؤانه ترك عماله وقاتل الإمام أحرازاً، فلم يقدِّم على معاقبتهم بأيّ وجهٍ من الوجوه؛ لأنَّهم إنما أرادوا بفعلتهم تلك المحافظة على دعائمن سلطان يزيد^(٩٤). وقد دافع كلُّ من: ابن حجر^(٩٥)، والقزويني^(٩٦)، عن يزيد، وبرروا فعله بهذا التبرير.

بعض المعاصرین —

وقد انحاز إلى هذه النظرية كلُّ من السطحيين والمتطرّفين وبعض أهل السنة، أمثال: أبو سرو المقدسي^(٩٧)، والدكتور أحمد شلبي^(٩٨)، ومنْ كان لديه نزعةً متطرفةً في ذلك.

وقد عمّدت بعض البرامج التلفزيونية في أيامنا هذه . مضافاً إلى مجموعة من الواقع الإلكتروني على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) في العالم العربي . إلى تبرير أعمال يزيد. ونذكر منها على سبيل المثال: موقع «أنا عربي»، و«السحاب»، و«الجارح»، مضافاً إلى مجموعة تسمى نفسها «جمعية الدفاع عن يزيد»، تُعنى بالبحث في الكتب التاريخية لتجميع الآراء النادرة لعلماء أهل السنة التي تدافع عن حق يزيد بحسب زعمهم^(٩٩) ، أمثال: ابن تيمية؛ والغزالى.

فمع أنَّ حقانية الإمام الحسين عليه السلام وشخصيته ساطعة كنور الشمس؛ بحيث إنَّهم مضطرون للإذعان لها كلَّ إذعان، إلاَّ أنَّهم يعملون على التوهين من قدر الشيعة من خلال بعض المسائل الهماسية، مثل: عدم رضا الإمام علي عليه السلام عن أصحابه، وكذا عدم رضا كلُّ من الإمام الحسن عليه السلام والإمام الحسين عليه السلام عن أصحابهما، ويزعمون أنَّ كلَّ ذلك مستخرج من كلمات الأئمة عليهم السلام^(١٠٠).

أما الدكتور أحمد شلبي، وهو أحد كتاب السنة المعاصرین، فيرى أن معاوية كان مصيباً في تنصيبه لليزيد ك الخليفة من بعده^(١١).

ليزيد لم يجتهد —

اعتمد بعض أهل السنة على ذريعة الاجتهاد والتأول؛ بغية تبرئة كافة الصحابة من كل خطأ أو معصية قاموا بها. فأكذبوا على أن ما فعله الصحابة . ومنهم: معاوية وليزيد وغيرهم . من ظلم لأهل بيته وجفائهم لم يكن عن قصد ولا عناد، بل كان مجرد اجتهاد منهم وتأول . لكنهم لم يُبَيِّنوا هل أن جميع الصحابة في ذلك العصر كانوا مجتهدين ومسلطين على المباني الدينية؟ وكيف ليزيد، الذي قضى عمره . بناءً لنقل المؤرخين من أهل السنة . بصحبة الخمر والقروود وملدّات الحياة، أن يصبح عالماً مطلعاً على المباني الدينية؟

ولم يلتفتوا . في الواقع . إلى معنى نسبة الاجتهاد ليزيد، ولوازم ذلك؛ لأن الاجتهاد حتى القرن السادس الهجري كان يتطلب نوعاً من العلم الخاص، من قبيل: التسلط على القرآن، ومعرفة المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، مضافاً إلى الإحاطة بالروايات، ومعرفة المتقدم منها والمتأخر، ومعرفة المطلق والمقييد...، وقد عرف الغزالي الاجتهاد كالتالي: المجتهد له شرطان: أحدهما: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، متمنكاً من استثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره؛ الثاني: أن يكون عدلاً مجتبأ للمعاصي^(١٢).

لكن المبررين ليزيد، وعملاً بالمثل القائل: «حب الشيء يعمي ويصم»، لا يرون أنه يفتقد صفات العلم والعدالة، حيث رفعوه من منصب الحاكم إلى منصب المجتهد والفقيه.

وإذا أردنا أن نعدد المجتهدين في النصف الأول من القرن الأول الهجري فسيأتي أمثال ابن عباس في الترتيب بعد الأئمة الأطهار، ثم سيأتي أمثال الحسن البصري في رتبة أقل من ابن عباس.

أما إذا كان المراد من اجتهاد ليزيد هو إبداء رأيه الشخصي، المتماشي مع

سليقته، أو إصدار الأحكام كحاكم في أقصى الحدود، فعندما ستكون تلك النسبة كاذبة، لكن سيؤدي ذلك إلى مشكلة لا يمكن معها حلّ مسألة قتل الإمام عليه السلام. مما هو المستند الشرعي الذي استند إليه يزيد في قتل الإمام الحسين عليه السلام ونبي حرائر بيت النبوة؟!

إن التمسك بالقول: إنَّ يزيد كان حاكماً وولياً للأمر، وله وبالتالي الحق في قتل الإمام، لن يجدي أي نفع؛ لأنَّ الموجود في الجهة المقابلة هو حق «أولي الأرحام»، الذين وصَّى بهم القرآن والنبي صلوات الله عليه وآله وسالم بشكل خاص. وأما عنوان حاكمية يزيد وولايته للأمر، على افتراض صحة العنوان. فلا ينسجم إلا مع غير الإمام الحسين عليه السلام، أمّا مع الإمام فهو متعارض مع كونه من «أولي الأرحام»، وبالتالي على يزيد ومؤيديه أن يقدموا دليلاً آخر يرجح فعلتهم، غير هذا الدليل.

إذا افترضنا الحال، وقبلنا بأنَّ يزيد كان مجتهداً، فالسؤال سيكون حينها عن طبيعة أحكام يزيد التي حكم فيها بقتل الإمام الحسين عليه السلام، ونبي نساء أهل بيت النبوة، ونزع الحجاب عنهن، مضافاً إلى الفجائع التي نقلها التاريخ عنه. مثل: استباحة المدينة وأهلها لجيشه...، هل كانت أحكاماً اجتهادياً كسائر أحكام الفقهاء؟ وهل كانت مبنية على أدلة شرعية؟

إن مروراً سريعاً على حياته المسطرة في صفحات التاريخ، والمورخة من قبل المصنفين وغير المتصفين، سيثير الطريق للإجابة عن هذا السؤال. وهو الجواب الذي صرَّح به أمثل ابن حزم، حين قالوا: لم يكن يزيد معذوراً في قتله للإمام، وفعله لم يكن مبنياً على الاجتهاد، بل كان بغياناً محضاً^(١٤٣).

كذلك يرى علي عبد الرزاق (وهو من المشيدين المعاصرين للعلمانية) أنَّ يزيد لم يُقدم على ما أقدم عليه إلا حباً بالخلافة والحكم^(١٤٤).

وأخيراً نقول: إنَّ القرائن والشواهد دالة على أنَّ يزيد قتل الإمام الحسين عليه السلام عن عناه وتعصي جاهليٌّ؛ بغية تثبيت دعائم حكومته الظالمة، ولم يكن ذلك اجتهاداً أو تأولاً منه. وأبلغ شاهد على ذلك أشعاره التي أنشدها أمام السبابايا، والتي نقلناها لك سابقاً.

٢. عدم اطّلاع يزيد ورضاه —

إن التعارض بين ولادة الأمر والرحم في قضية استشهاد الإمام الحسين عليه السلام إنما يحصل عندما يظهر أنَّ يزيد كان هو المسؤول عن قتل الإمام، وأنَّه كان مطلعاً على ذلك راضياً به، أمَّا عندما يسحب يده من تلك الحادثة الفجيعة، متعللاً بجهله، لتصبح نظيفة من دم الإمام، عندها سينتفي التعارض من أساسه. وقد جهد بعض كبار أهل السنة على تبرئة ساحة يزيد من جريمة قتل الإمام عليه السلام عبر هذا الحل؛ بغية رفع الإشكال الناجم عن التعارض الموجود بحسب زعمهم.

ويمكن لنا أن نشير في هذا الصدد إلى كلٍّ من: ابن الصلاح^(١٠٥)، وابن حجر^(١٠٦)، وابن كثير^(١٠٧)، والعلامة التاري^(١٠٨)، وأيو اليسير عابدين^(١٠٩)، ومن المعاصرین: أحمد السقا؛ ومحمد عدنان^(١١٠).

ولكن نقول: إن فداحة نفس العمل وشناعته؛ أي قتل رجل كالإمام الحسين عليه السلام وسببي نساء أهل بيت النبوة، يُثبت وهن هذا المدعى. فكيف يمكن للوالى في قطر من الأقطار أن يُقدم على فعلٍ كهذا من دون أدلى اطّلاعاً للحاكم الذى يعلوه، أو من دون أخذ الإذن بفعله؟! نضيف إلى ذلك أنَّ البحث والتقصي في المصادر التاريخية يخرج الباحث بنتيجة يقينية. عبر التواتر المعنوي..، وهي أنَّ يزيد كان مطلعاً على قتل الإمام عليه السلام من الأساس، وأنَّه كان راضياً بذلك. وهذا ما قاله التفتازاني، حيث قال: والحق أنَّ رضا يزيد بقتل الحسين، واستبشاره بذلك، وإهانة أهل البيت، مما تواتر معناه^(١١١).

وكذلك الآلوسي كان يرى أنَّ الأمر متواتر^(١١٢).

وأمَّا النقطة الأخيرة التي يمكن تسجيلها فهي أنَّ يزيد إنْ كان يجهل حقاً مجريات استشهاد الإمام وأسر أهل بيت النبوة، ولم يكن راضياً عنه، بل لو افترضنا أنَّ عبيد الله بن زياد اجترح هذه الفاجعة من نفسه، ومن دون إجازة يزيد بذلك، فلمَ لم يوبخ عامله، وقائد جنده، ومن شارك بهذا العمل الفظيع في كربلاء بنحوٍ مباشرٍ؟! لمَ لم يعاتبهم، ولم يعاقبهم على فعلهم؟!

وليس لدى المدافعين عن يزيد أدلى جواب عن هذا السؤال، بل يعملون دائمًا

على غضّ الطرف عنه.

النتيجة —

ذكرنا في هذه المقالة أنَّ أهل السنة يواجهون تعارضًا جديًّا عند تحليلهم لقضية قتل يزيد الإمام الحسين عليه السلام ومواجهته له؛ لأنَّ عنوان «لولية الأمر» الثابت ليزيد في الظاهر كان يمكن أن يُبرر فعل يزيد الشنيع مع الإمام عليه السلام لو لا أنَّ عنوان «أولي الأرحام» أبرز عدم شرعية ذلك القتل.

وقد سلك أهل السنة لحلَّ هذا الإشكال أحد هذه الطرق الثلاثة:

الأول: امتلاك يزيد عنوان (ولي الأمر).

وقد ذكرنا في نقدنا لهذا الاتجاه أنَّ الأدلة المتوفرة . ومن جملتها: فسق يزيد وكفره، وعدم شرعية نصب الخليفة السابق له، وعدم تحقق البيعة له، وقداته لشرط العدالة . كلها ثبتت أنَّ يزيد كان حاكماً غير شرعياً منذ البداية، وبالتالي فهو يفتقد لعنوان «ولي الأمر» أيضاً.

الثاني: ترجيع عنوان «أولي الأرحام» الذي يمتلكه الإمام عليه السلام.

وقد أثبتنا في هذه المقالة مبانيه، بنحوٍ أعمّ من الكتاب والسنة.

الثالث: سلوك أصحاب هذا الحلِّ سبيلاً متحفظاً؛ حيث قاموا ببرير عمل يزيد. فتمسَّكوا؛ للوصول إلى هذه النتيجة، بالقول بأنَّ يزيد تأول واجتهد، وأنَّه اعتقاد خطأ . بأنَّ الإمام عليه السلام كان يستحق القتل؛ أو بعدم اطلاق يزيد ورضاه عمّا جرى في كربلاء.

وقد ذكرنا في نقدنا لهذا الطريق أنَّ يزيد لم يكن في مقام يمكن لأيّ شخص أن يفرض عليه حكمـاً كهذا الحكم (قتل الإمام)، حتى تصل النوبة إلى تبريره، وأماماً ما أدعى من عدم علمه ب مجريات الأمور في كربلاء فهو خلاف التواتر التاريخي الواصل إلينا.

المواهش

- (١) سنتحدث في البحوث اللاحقة عن هذا الشرط بشكل مفصل.
- (٢) يلاحظ أنه في الفكر السياسي لأهل السنة تم طرح شرعية تعيين الخليفة اللاحق بواسطة الخليفة السابق. وكذا مسألة البيعة. بعنوانهما مصدران لشرعية الخلافة، ولكن في عرض بعضهما البعض. راجع: الفزالي، الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٥٨؛ والنفاذاني، شرح المقادير: ٥؛ ٢٢٢؛ وأبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الدين: ١٧٠ . ١٧١؛ وأبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦؛ والقاضي أبو يعلى، الأحكام السلطانية: ٢٣؛ والقرطبي، جامع الأحكام الفقهية: ٣ . ٤١٤.
- (٣) القاضي أبو بكر ابن عربي المالكي، العواسم والقواسم في تحقيق مواقف الصحابة: ١٢٣ .
- (٤) المصدر السابق: ٢٢٧ . ٢٢٨ .
- (٥) المصدر السابق: ٢٢٣ .
- (٦) ابن ذهير كان معاصرًا لابن الجوزي، فأراد تلامذته ومربيده أن يجيب على شبهات ابن زهير. فكتب كتابه «رد على المت指控 العنيد»، فأثبت فيه، من خلال الإسناد والاستدلالات، اشبهات ابن زهير، وكذلك دليل على نقصه العلمي.
- (٧) «رد عليه ابن الجوزي، فأجاد وأصاب» (البداية والنهاية: ١٢ . ٢٢٨).
- (٨) «أتي فيه بالموضوعات» (شدرات الذهب: ٤: ٢٧٥).
- (٩) «أتي فيه بالجوابات» (الكامل في التاريخ: ١١ . ٢١٣).
- (١٠) «وأن كان مقياس الأهلية الاستقامة في السيرة، والقيام بحرمة الشريعة، والعمل بأحكامها، والعدل في الناس، والنظر في مصالحهم، والجهاد في عدوهم، وتوسيع الآفاق لدعوتهم، والرفق بأفرادهم وجماعاتهم، فإنّ يزيد يوم ثُمُحَص أخباره، ويقف الناس على حقيقة حاله كما كان في حياته، يتبيّن من ذلك أنه لم يكن دون كثرين ممّنْ تقى التاریخ بمحامدهم، وأجزل الثناء عليهم». (القواسم من القواسم: ٢١٤ (الهامش)).
- (١١) المصدر السابق: ٢٢٢ .
- (١٢) صحيح مسلم: ٢: ١٤٧٩؛ وابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ١: ٥٢٠ .
- (١٣) حياة الحيوان: ١: ٢٤ (نقلًا عن: ذلك النجاة: ٥٩).
- (١٤) راجع: الصواعق المحرقة: ١٢٢؛ وتفسير روح المعاني: ٢٦: ٧٢ .
- (١٥) كتاب الرد على المت指控 العنيد: ١٤ .
- (١٦) شذرارات الذهب: ٢: ١٧٩ .
- (١٧) مقدمة ابن خلدون: ٢٧٠ .
- (١٨) تاريخ الخلفاء: ٢٣١ .
- (١٩) الصواعق المحرقة: ١٢٢ .
- (٢٠) تفسير روح المعاني: ٢٦: ٧٢ .
- (٢١) تفسير المنار: ١٢: ٨٢ .

- (٢٢) حديوي حلاوة، مأساة الحسين في كربلاء: ٥٨.
- (٢٣) راجع: ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ١٧٩.
- (٢٤) كتب في جوابه على رسالة معاوية: «إن هذه الخلافة إن أخذ فيها بالقرآن فأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله». (محمود شلبي، حياة الحسين).
- (٢٥) راجع: الإمامة والسياسة: ١٨٢، ٢٠٩.
- (٢٦) ابن الجوزي، السر المصنون (نقلًا عن تفسير روح المعاني: ٢٦: ٧٤؛ والرد على المتصب العنيد: ٢٠ وما بعدها، ٦٨).
- (٢٧) تفسير المثار: ٣٦٧.
- (٢٨) الأحكام السلطانية: ٦.
- (٢٩) الاقتصاد في الاعتقاد: ٢٥٦.
- (٣٠) أصول الدين: ٢٧٧.
- (٣١) مقدمة ابن خلدون: ٢٤١، الفصل ٢٦.
- (٣٢) المصدر السابق: ٢٧١.
- (٣٣) الحاشية على الكشاف: ١: ٥٢٤؛ شرح المقاصد: ٥: ٢٣٣، ٢٤٥.
- (٣٤) سلوك الملوك: ٧٨.
- (٣٥) الفصل ٤: ٦٦؛ والمحلّي بالأثار: ٦: ٣٦٢.
- (٣٦) شرح المواقف: ٨: ٣٤٩.
- (٣٧) جامع الأحكام الفقهية: ٢: ٤١٦.
- (٣٨) يستنبط أبو الحسن الأشعري إلى الإجماع في رأيه بلزم إطاعة العاكم الفاسق أو العادل بنحو مطلق، سواء وصل إلى الحكومة برضاء الناس أم عن طريق الغلبة والشدة، حيث يقول: «وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمّة المسلمين، وعلى أن كلّ منْ ولَيَ شيئاً من أمرهم عن رضا أو غلبة، وامتدت طاعتهـ من برٌّ وفاجرـ لا يلزم الخروج عليه بالسيفـ: جازـ أو عَدَلـ». (أصول أهل السنة والجماعة: ٩٢، تحقيق: محمد سيد الجليلين).
- (٣٩) إن كلاماً من النwoي، شارح صحيح مسلم (٨: ٣٤)، والإمام السنّوسي، في حاشيته على صحيح مسلم (٦: ٢٢، باب الأمر بلزم الجماعة)، لم يعتبرـ أن فسق العاكم بعد الخلافة مانعاً من شرعـيـتهـ؛ لكنـ وهـنـ مدـعـيـ أبوـ الحـسـنـ الأـشـعـريـ فيـ ماـ نـسـبـهـ منـ لـزـومـ طـاعـةـ كـلـ حـاـكـمـ إـلـىـ إـجـمـاعـ أـهـلـ السـنـةـ سـيـتـضـحـ فـيـ طـيـلـاتـ ماـ يـأـتـيـ مـنـ صـفـحـاتـ.
- (٤٠) حاشية صحيح مسلم: ٦: ٢٢، باب الأمر بلزم الجماعة.
- (٤١) شرح نهج البلاغة: ٥: ٧٨.
- (٤٢) التفتازاني، شرح العقائد النسفية: ٢٣٩.
- (٤٣) التفتازاني، شرح المقاصد: ٥: ٢٣٣ - ٢٣٤.
- (٤٤) الأحكام السلطانية: ١٧.

- (٤٥) جامع الأحكام الفقهية: ٢: ٤١٧.
- (٤٦) تفسير روح المعاني: ٢٦: ٧٤.
- (٤٧) راجع: حاشية صحيح مسلم: ٦: ٢٢.
- (٤٨) راجع: النووي، شرح صحيح مسلم: ٨: ٣٤.
- (٤٩) شرح المقاصد: ٥: ٧١.
- (٥٠) قال: «إنما جاز هذا لوضع الضرورة، كل ذلك حذراً من الفتنة». (الرد على المتعصب العنيف: ٧١).
- (٥١) راجع: تاريخ الطبرى: ٧: ٣٠٠؛ الكامل في التاريخ: ٤: ٤٨.
- (٥٢) الرد على المتعصب العنيف: ٨٦.
- (٥٣) راجع: المصدر السابق: ٨٣، ٨٦.
- (٥٤) المحلي بالآثار: ١١: ٣٣٥، كتاب قتال أهل البغي.
- أقول: إن نقل العبارة من قبل المصنف حصل به تصرُّف. وهذا هو النص الأصلي: «ومنْ قام لعرض دنيا فقط، كما فعل يزيد بن معاوية ومروان بن الحكم عبد الملك بن مروان في القيام على ابن الزبير، وكما فعل مروان بن محمد في القيام على يزيد بن الوهيد، وكمنْ قام أيضاً على مروان، فهو لاء لا يعذرون؛ لأنهم لا تأويل لهم أصلاً، وهو بغيٌ مجرَّد. وأما منْ دعا إلى أمر معروف، أو نهي عن منكر، واظهار القرآن والسنة، والحكم بالعدل، فليس باغياً، بل الباغي منْ خالقه». ونحن أشرنا إلى مواضع الحذف عن طريق وضع ثلاث نقاط بهذه (...). (المترجم).
- (٥٥) مقدمة ابن خلدون: ١: ٢٦٩ - ٢٧٠.
- (٥٦) المصدر نفسه.
- (٥٧) محمد شهداد، سرور إمام حسين عليه السلام (فارسي): ٥ - ٤٤ (نقلأً عن: شرح الفقه الأكبر: ٨٧).
- (٥٨) راجع: الشيخ محمد الشربini الخطيب، مفتى الحاج: ٤: ١٢٢. ومن اللطيف ذكره أن الخطيب مع وجود ما نص عليه في ما تقدم يدعى الإجماع في عدم اعتبار العدالة، ويدرك أن مراد القائلين بلزم تقييد الإمامة بالعدالة هو أن يكون الإمام إمام أهل العدل، أي الناس العادلين. وفي نفس الوقت يذكر أن الإجماع لا يشمل قيام الإمام عليه السلام، وأن حجية الإجماع تشمل ما بعد ذلك.
- (٥٩) جامع الأحكام الفقهية: ٢: ٤١٩.
- (٦٠) مقدمة ابن خلدون: ١: ٢٧١.
- (٦١) سلوك الملوك (فارسي): ٢٨٥، ٢٨٩.
- (٦٢) تفسير المنار: ١٢: ٨٣.
- (٦٣) راجع: المصدر السابق: ٦: ٣٦٧.
- (٦٤) تذكرة الخواص: ٢٩٨.
- (٦٥) المصدر نفسه.
- (٦٦) الرد على المتعصب العنيف: ٤٨.

- (٦٧) الصواعق المحرقة: ١٣١.
- (٦٨) راجع: رسائل الحافظ: ٢٩٨، رسالة ١١.
- (٦٩) راجع: تذكرة الخواص: ٢٩٨.
- (٧٠) شرح العقائد النسفية: ٢٤٨.
- (٧١) تفسير روح المعانى: ٧٣، ٢٦: ٢٦.
- (٧٢) «هذا رسول الله أكابر الناس حقوقاً على الخلق: هداهم وعلمهم وأشبع جائعهم وأعزّ ذليلهم ووعدهم الشفاعة في الآخرة. وقال: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمُوَدَّةُ فِي الْقُرْبَى﴾». (الرد على المتعصب العنيد: ٨٦).
- (٧٣) الكشاف: ٤، ٢٢٠، (نقلًا عن: الطبراني الكبير ١١: ٤٤٤، رقم ١٢٢٥٩).
- (٧٤) تفسير البيضاوي ٢: ٢٣٧.
- (٧٥) تفسير القرآن العظيم: ٤: ١٢٢.
- (٧٦) تفسير الدر المنشور: ٦: ٦.
- (٧٧) تفسير معالم التنزيل: ٥: ١٦٠.
- (٧٨) المصدر نفسه.
- (٧٩) المصدر نفسه.
- (٨٠) تفسير الدر المنشور: ٦: ٧.
- (٨١) راجع: باقر شريف القرشي، حياة الحسين: ٢: ٢٠٦.
- (٨٢) تاريخ الطبرى: ٦: ١٧٩. أقول: حمل المصطف قول معاوية: «إِنَّ لَهُ رَحْمَةً مَاسَّةً» على أن معاوية يرى وجوب الصفع عن الإمام؛ لما للحسين عليه من رجم من حرم رسول الله. ولكن ما يُستظهر من قراءة تاريخ معاوية ويزيد عدم رعايتها لحرمة من حرم رسول الله، وإنما ينسح في الفكر أنه أراد من ذلك رحم الإمام الحسين من نفس معاوية ويزيد، فكلاهما من قريش، ويعودان إلى نفس الجد. (المترجم).
- (٨٣) ابن كثير، استشهاد الحسين: ١١٥. أقول: هذه المقوله دالة على ما أسلفنا من أنّ يزيد إنما كان يرى أهمية لرحمه من الإمام الحسين عليه السلام، لا لرحم الإمام من الرسول عليه السلام. (المترجم)
- (٨٤) «أقدم على ما أقدم، من جرأته على الله، وبغيه على من تحل حرmetه من أولاد رسول الله». حياة العيون: ١: ٣٤. (نقلًا عن: فلك النجاة: ٩٥).
- (٨٥) تفسير القرآن العظيم: ٤: ١٢٢.
- (٨٦) سنن الترمذى: ٨: ١٩٤؛ ابن كثير، البداية والنهاية: ٤: ١٤٢؛ المعجم الكبير: ٢: ٣٢.
- (٨٧) تفسير القرآن العظيم: ٤: ١٢٢.
- (٨٨) أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير: ٣: ٤٧.
- (٨٩) المصدر السابق: ٤٠، تفسير الدر المنشور: ٥: ١٩٩.
- (٩٠) تفسير الدر المنشور: ٦: ٧.
- (٩١) المصدر نفسه.

- (٩٢) المعجم الكبير: ٤٨ - ٤٩.
- (٩٣) راجع: ابن تيمية، رأس الحسين، بضميمة كتاب ابن كثير، المسمى استشهاد الحسين، ١٧٦٠، مع مقدمة الدكتور محمد جميل غازى.
- (٩٤) «وقد علم آنَّه [يزيد] يأمر بقتله ابتداءً، لكنه مع ذلك ما انتقم من قاتليه، ولا عاقبهم على ما فعلوه؛ إذ كانوا قتلوا لحفظ ملكه». (المصدر السابق: ١٨١).
- والجدير بالذكر أنَّه في بعض النسخ جاءت كلمة «يأمر» مع حرف النفي، لتصبح «لم يأمر»، وبذلك يصبح مقادها: أنَّ يزيد لم يأمر بقتله بدايةً، إلا آنَّه أمر به فيما بعد.
- (٩٥) الصواعق المحرقة: ١٣٣.
- (٩٦) تراجم القرنين السادس والسابع: ٦ (نقلًا عن: العاملي، الانتصار: ٨: ٤).
- (٩٧) «خلافة يزيد صحيحة». (راجع: المصدر السابق نفسه).
- (٩٨) «كان معاوية مصيبةً في تعين ابنه يزيد». (التاريخ الإسلامي: ٢: ٥٤، نقلًا عن: العاملي، الانتصار: ٨: ٤).
- (٩٩) في إشارة إلى نظرية ابن تيمية ذكر الشطري في شبكة «أنا عربي»، بتاريخ: ٦/٢٧/١٩٩٩م، ما هنا نصه: «هكذا إذاً لم يكن في قتل الحسين وما جرى له ولأهل بيته عداون، ولا عمل محترم، وحتى في تعطيل حدود الله بحق قاتليه: لأنَّه هنا متاول، فهوإِنما قتلوا الحسين لحفظ ملكه». (العاملي، الانتصار: ٨: ٢).
- وبنفي التوضيح أنَّ الشيعة قد عمدوا إلى إنشاء صفحات على الشبكة العنبوتية للدفاع عن شخصية الإمام الحسين، منها: شبكة الموسوعة الشيعية، وشبكة هجر الثقافية، والساحة العربية.
- (١٠٠) راجع: «جمعية الدفاع عن يزيد». (الانتصار: ٤: ٨).
- (١٠١) راجع: التاريخ الإسلامي: ٢: ٥٤؛ العاملي، الانتصار: ٨: ٤.
- (١٠٢) المستصنفي في علم الأصول: ٣٤٢.
- (١٠٣) قال: «منْ قام لعرض الدنيا فقط، كما فعل يزيد بن معاوية...، لا يغدوون: لأنَّهم لا تأowil لهم أصلًا، وهو بغيٌ مجرد». (ابن حزم، المثل بالآثار: ١١: ٩٨).
- (١٠٤) قال: «أفهل غير حبِّ الخلافة والغيرة عليها ووفرة القوة دفعت يزيد بن معاوية إلى استباحة ذلك الدم الزكي الشريف؟!». (الإسلام وأصول الحكم: ٧٥).
- (١٠٥) الصواعق المحرقة: ١٣٣.
- (١٠٦) المصدر نفسه.
- (١٠٧) استشهاد الحسين: ١٣٢.
- (١٠٨) ضوء المعلى شرح بدء الأمالي: ١٢٣.
- (١٠٩) أغاليط المؤرخين: ١١٧ - ١٤٢.
- (١١٠) التفتازاني، شرح العقائد النسفية: ٢٤٨ (الحاشية).
- (١١١) شرح العقائد النسفية: ١١٧.
- (١١٢) راجع: تفسير روح المعاني: ٢٦ - ٧٢.

النظريات في ثورة عاشوراء

أ. علي العام^(*)

مقدمة —

يستعرض هذا البحث . كما هو واضح من العنوان (الأنموذج في ثورة عاشوراء) . النظريات والتحليلات الصحيحة في موضوع ثورة عاشوراء، ويؤكد على الاهتمام بها . والهدف الأساس لهذا البحث هو تطبيق واقعة عاشوراء التاريخية على جميع أنماط التغيير والتحول السياسي الاجتماعي المختلفة . وفي النهاية يصبو للوصول إلى نموذج أكمل؛ كي نستطيع أن نحلل جميع جوانب النهضة الحسينية؛ أي أن نبحث في سبب القيام وكيفيته وماهيتها، ونحلل . ضمن نطاق نظري . مجموعة ردود الفعل التي صدرت من الإمام الحسين^{عليه السلام} وأصحابه عند أزمات ذلك العصر، وبالتالي نصنع من هذه الثورة التاريخية قدوةً تتناسب مع أهداف الدين والمجتمع الديني في مقابل الأزمات المشابهة لكلّ عصر ولكلّ مجتمع. من هنا نرى أنّ المقصود من استعمال لفظ «أنموذج» في البحث الحالي هو تحليل ثورة الإمام الحسين^{عليه السلام} تحليلًا علميًّا، والعمل على نقلها إلى دائرة الأبحاث النظرية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى يُراد بهذا البحث الابتعاد عن التحاليل التاريخية . الوصفية البحتة، أو التحليل للوصول إلى غاية أو علة معينة. لذلك سوف نتناول في هذه المقالة ثورة عاشوراء في نطاق واسع، وذلك عبر تحليل سبب هذه الثورة، وماهيتها، وكيفية حصولها. وبسبب بعض خصوصيات هذا النموذج . أي الماهية العامة للقيام، وقابلية الانطباق على غيره، وإمكان تكراره . كان الهدف الأساس من هذا البحث هو التركيز على أن يتم إظهار الثورة الحسينية بمثابة ظاهرة

(*) باحث في التاريخ الإسلامي.

تاريجية وعصيرية، وإبرازها بشكل أرقى؛ كي تكون دليلاً ونموذجاً يحتذى به الأحرار والمؤمنون في كلّ عصر وزمان، عندما تتحقق الشروط المثلية، وتهيأ الأرضية المشابهة والمناسبة لذلك.

لكن لا يمكن تأليف نموذج من ثورة عاشوراء، ونقد النظريات المختلفة حولها، دون المعرفة والبحث الدقيق في أحوال الثورة الحسينية، وشروطها، وأهدافها، والظروف التي أدت إليها. ولذلك سوف نشرع في هذا البحث بتحليل الظروف التاريخية للثورة، من خلال الوثائق والمصادر التاريخية المعترفة.

ثورة عاشوراء: الكيفية، والظروف—

ترتبط ثورة الحسين^{عليه السلام} بمسائل مختلفة ومتعددة. ولا يمكن تحليل هذه الثورة والتظير لها دونأخذ تلك الأمور بعين الاعتبار. لقد طرأً بعد وفاة الرسول^{صلوات الله عليه وسلم} وبعده، على امتداد خمسين سنة، طرأت تغيرات كثيرة في الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية والمعيشية في المجتمع الإسلامي، وتغيرت معها أفكار وسلوكيات المسلمين مما كانت عليه في عصر النبي^{صلوات الله عليه وسلم}؛ حيث يقول الإمام^{عليه السلام} في تفصيل وبيان هذه التغيرات: «إن الدنيا قد تغيرت، وتكلّرت، وأدبرت معروفها، ولم يبق إلا صباة كصباة الإناء، وخسيس عيش كالمرعى الوبييل. ألا ترون إلى الحق لا يُعمل به، وإلى الباطل لا يُتناهى عنه؟! ليرغب المؤمن في لقاء الله، فإني لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا برمًا. إن الناس عبيد الدنيا، والدين لعق على ألسنتهم، يحوطونه ما درت معايشهم، فإذا مُحصوا بالبلاء قلَّ الديانون»^(١).

وكذلك ورد في كتاب له يخاطب فيه أهل البصرة: «أنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه؛ فإن السنة قد أمتت، والبدعة قد أحبت. فإن تسمعوا قولي أهدكم إلى سبيل الرشاد»^(٢).

وفي خطابه إلى أخيه محمد بن الحنفية يقول: «إِنَّمَا خَرَجْتُ فِي طَلَبِ الإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي^{عليه السلام}، أَرِيدَ أَنْ أَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَسِيرُ بِسِيرَةِ جَدِّي وَأَبِي عَلَيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ. فَمَنْ قَبَلَنِي بِقَبْوِ الْحَقِّ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْحَقِّ...»^(٣).

يبين الإمام عليه السلام في قوله هذا وقوع التغيرات التي طرأت، والفساد والانحراف الذي انتشر في المجتمع الإسلامي. وكان الناس قد ارتدوا عن المبادئ والأخلاق الإسلامية، وصاروا يمشون في طريق مخالف لدين رسول الله ص.

إن التغيرات الاجتماعية، وتبدل القيم والمبادئ، وانحراف السلوكيات والسلمات الاعتقادية والثقافية في المجتمع، لا تغيير دفعه واحدة، ولا مع تغيير شخص في رأس الحكم، أو في مدة قصيرة؛ بل تظهر هذه التغيرات تدريجياً، وتحتاج إلى مدة طويلة، وتظهر بشكلٍ خفي في البداية. لذلك يعتقد المؤرخون أنَّ أرضية ثورة عاشوراء قد مهدت منذ السنين الأولى بعد وفاة الرسول ص، إلا أنها وصلت إلى ذروة التبلور. أي البعض عن تعاليم الإسلام والسيرة النبوية. في زمن الأمويين. فقد كانت فترة خلافة الخليفة الثالث . التي كانت طويلة نسبياً (والتي امتدت إلى ما يقارب خمس عشرة سنة) . ممهدة لتشكيل نظام الحكم الأموي، وعودة نظام الأشرفية عند العرب. لذا نرى أنَّ عثمان . من خلال تسليمه المناصب المهمة والأساسية في الحكومة لأقربائه . أمرَّ بنى أمية ، وسلطُهم على المصير السياسي والاجتماعي والاقتصادي (بيت المال) للأمة الإسلامية. كما أنه أعطى معاوية الشام كلها ، وجعلها تحت تصرفه ، في حين أنَّ بنى أمية كانوا . بقيادة أبي سفيان . الأساس في محاربة الإسلام ومناصرة الشرك ، وكانوا المظهر التام للشرك عند العرب في الجاهلية ، وهم الذين كانوا يحاربون الإسلام منذ بداية بعثة رسول الله ص في مكة ، كما أنَّهم الذين تصدوا لمواجهة النظام السياسي للإسلام بعد الهجرة إلى المدينة؛ فقد قاد أبو سفيان أهم الحروب الأولى ضدَّ الإسلام . بدر وأحد والأحزاب وغيرها .. وضدَّ إرساء النظام الديني لرسول الله ص ، والتي أسفرت عن مقتل أخ معاوية وجده من أمَّه وخاله من جيش المشركين في معركة بدر الكبرى^(٤) . ولقد استسلم أبو سفيان وقبيلاته بعد فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة ، ثم أسلموا اضطراراً^(٥) . فعلى الرغم من عداوة بنى أمية التي يمكنونها للإسلام والرسول ص ، إلا أنَّ أبواب الأمل فتحت أمامهم بعد أن تسلم عثمان الخلافة. فقد ورد أنه في اليوم الأول من تسلُّم عثمان للخلافة اجتمع بنو أمية في منزله ، فقال أبو سفيان في خطابه إلى الحاضرين: أعددكم أحدٌ من غيركم؟ قالوا:

لا، قال: يا بنى أمية، تلقّفوها تلقف الكرة، فوالذي يحلف به أبو سفيان، ما من عذاب، ولا حساب، ولا جنة، ولا نار، ولا بعث، ولا قيامة^(١).

ويصف الإمام علي^{عليه السلام} هجوم الأمويين لأخذ السلطة والخلافة بقوله: إلى أن قام ثالث القوم (عثمان) نافجاً حضنيه، بين نشيله ومعتله، وقام معه بنو أبيه يخضمون مال الله خصم الإبل نبته الربيع، إلى أن انتكث فتلها، وأجهز عليه عمله، وكبت به بطنته^(٢).

وأخيراً، بعد كلّ هذا الظلم، واستغلال أقارب عثمان، وكذلك أساليبه الخاطئة وغير الدينية من جهة، وعدم إنصاته واعتئاته، بل وتكبره على نصائح ومواعظ الآخرين من جهة أخرى، وتعذيبه ونفيه لبعض صحابة النبي^{صلوات الله عليه}، كأبي ذر الغفارى، كلّ ذلك أدى إلى غضب وثورة الناس على الخليفة، فهجموا على منزله. وبعد محاصره مدة قُتل في سنة ٣٦هـ. وتوجّه الناس بعد موت عثمان إلى الإمام علي^{عليه السلام}، وأرغموه على قبول الخلافة بعد إصرار وإلحاح شديدين.

كان الإمام علي^{عليه السلام} يرى ابتعاد المجتمع الإسلامي عن مسيرة الإسلام الصحيح والسيرة النبوية الشريفة، فامتنع عن قبول الخلافة في أول الأمر، ولكنه قبل خلافة المسلمين في النهاية؛ بسبب إصرار الناس وبيعهم إياه^(٣).

لقد حمل الإمام علي^{عليه السلام} على عاتقه زمام أمور المسلمين من سنة ٣٦ إلى سنة ٤٤هـ، أي مدة أربعة سنين وستة أشهر، متّخذًا من الكوفة مركزاً لخلافته. وقد سعى الإمام علي^{عليه السلام} بجدٍ ليذيق الناس طعم العدل؛ كي يوقف الانحرافات والبدع الدينية والسياسية والاقتصادية التي حصلت بعد وفاة النبي^{صلوات الله عليه}. ولكنّ عدالة الإمام جعلت المتضرّرين منها، والطامعين، وعباد الدنيا، يُقدمون على التمرّد، وإعلان العصيان على علي^{عليه السلام}. فلم يكن معاوية على استعداد ليتخلّى عن ولادة الشام بعد أن كان والياً عليها في زمن الخليفتين عمر وعثمان، بل نصب نفسه عليها في زمان الإمام علي^{عليه السلام}، واستغلّ هذه الفرصة ليخوض حرب صفين - التي كانت شديدة، وأريقت فيها دماء كثيرة - ضدّ الحكومة العلوية العادلة. وبعد ذلك حُمل الإمام قضية التحكيم؛ بسبب خداع وكذب أصحاب معاوية، واحتياط وخداع عمرو بن العاص، وحمّاقة وجهل بعض

أصحاب الإمام (أهل النهروان فيما بعد)، في قضية التحكيم. وهذا ما أدى إلى حدوث الفرقة بين أهل الكوفة، وتمرد أهل النهروان الفوضويين على خلافة الإمام عليه السلام. وبعد استشهاد الإمام علي عليه السلام زحف معاوية إلى العراق والنجاشي، فاضطرّ الإمام الحسن عليه السلام أن يتغىّل عن حكومته. التي لم تدم لأكثر من أربعة أشهر.. وأن يوافق على الصلح بعد قتالٍ خفيف؛ بسبب خيانة وغدر بعض أصحابه. وقد أصبح ابن أبي سفيان - الذي كان ولياً على الشام من سنة ١٨ إلى سنة ٤٠ هـ، أي لمدة ٢٢ سنة - الحاكم المطلق على جميع المسلمين من سنة ٤٠ إلى سنة ٦٠ هـ، فحكم فيهم بحسب هواء، وبدل الخلافة إلى حكم ملكي بشكلٍ علني، مستأثراً برأيه الشخصي لمدة عشرين سنة. لقد كانت فترة حكم هذا الطاغية الفاسد من أحلّك وأغرب الفترات في تاريخ المسلمين. فلم يتورّع عن جميع أنواع الظلم والاعتداء على أولاد أمير المؤمنين عليه السلام، بل قام بقتل وإعدام أصحاب وشيعة الإمام عليه السلام. وكذلك لم يكن يخاف من الإقدام على أي عملٍ مخالف لتعاليم الإسلام، من وضع الأحاديث الكاذبة التي تتناول الإمام علي عليه السلام، وتشني على عثمان والخلفتين الأولى والثانية، وصولاً إلى الحكم بخلاف الشريعة الإسلامية، وتعطيل الحدود^(٩).

وآخر طعنة للدين وللمجتمع الإسلامي قام بها معاوية كانت في فرض ابنه يزيد خليفةً من بعده، والحال أنّ يزيد كان مشتهرًا باللهو واللعب مع الكلاب، ومجاهراً بالفسق وشرب الخمر والزنا، وسائر الأعمال المخالفة للدين الإسلامي. ومع ذلك فقد اختاره أبوه ولياً للعهد، بناءً على اقتراح المغيرة بن شعبة، وأمر بأخذ البيعة له من الناس^(١٠). وبقيام معاوية بهذا الفعل يكون قد خالف ما التزم به في معاهده، وأسس لبدعة كبيرة في العالم الإسلامي؛ فقد هيأ الأرضية والظرف المناسب للحكم الملكي الوراثي، الذي حاربه الإسلام والرسول ﷺ. وهكذا كان، وبعد موت معاوية تربع يزيد على عرش الحكم. ولكي يثبت حكومته سارع إلىأخذ البيعة له من مخالفيه وخصومه، وأجبرهم على ذلك؛ لأنّهم إذا بايعوا لن يستطيعوا أن يعترضوا على ظلمه ومخالفاته. ولذلك قام يزيد بعزل مروان بن الحكم عن ولاية المدينة قبل انتشار موت أبيه، وعيّن مكانه ابن عمّه الوليد بن عتبة، وأمره أن يأخذ له البيعة من

أهل المدينة، مع إخبارهم بموت معاوية، ولا سيّما من الحسين بن علي^(١)، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن عمر. وطلب منه أن يرسل إليه برأس مَنْ يرفض البيعة منهم.

وقد صدر هذا الأمر لعدة أسباب:

أولاً: لكي يمنع أي تحرّك سياسي قد يصدر منهم ضد حكومته.

ثانياً: في حال مبايعتهم له سوف تكتسب الحكومة الأموية شرعية، وسوف تثبت دعائم حكومة يزيد.

ثالثاً: إذا أعرضوا عن مبايعته وقتلهم فسوف يخيف خصومه وأعداءه بقتل أشهر وأبرز مخالفيه، وأكثريهم قوة، كالإمام الحسين بن علي^(٢)، وسيجعل الآخرين يحسبون ألف حساب لحكومته، دون أن يجرؤوا على مخالفته أبداً.

النتيجة —

بملاحظة ما سبق نستطيع أن نلخص في جوانب مختلفة الآلام والمصاعب التي كان يعاني منها المجتمع في ذلك العصر، والتي لم يستطع الإمام الحسين^(٣) أن يقبل بها :

١. من الجهة الاجتماعية: الفساد والرشوة والظلم والقهر والغش والتزوير وعدم تساوي الفرص للجميع. وكما يقول الإمام^(٤): «ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود»^(٥).

٢. من الجهة الاقتصادية: كان بيت المال تحت تصرفهم، وكانوا يصرفون أموال المسلمين على شهواتهم ومشتهياتهم. وقد قال الإمام^(٦) في هذا الموضوع: «واستأثروا بالفيء»^(٧).

٣. من الجهة الأمنية وتطبيق الحدود الإلية: نرى أن طريقة معاوية في الحكم هي عدم تطبيق الحدود الشرعية، وترك ملاحقة المجرمين ومعاقبة السارقين، حتى صار الحكم بخلاف الشريعة الإسلامية^(٨). وقد قال الإمام^(٩) في هذاخصوص: «وطّلوا الحدود»^(١٠). وكذلك يقول: «ألا ترَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا يَعْمَلُ بِهِ، وَأَنَّ الْبَاطِلَ لَا

⁽¹⁰⁾ يُتَاهِي عَنْهُ

٤. من الجهة الثقافية: كان المجتمع في هذا النظام ينساق تدريجياً إلى نظام الأشراف الذي كان سائداً في العصر الجاهلي، وذلك من خلال إعادة إحياء العادات والقيم والسنن الباطلة، التي استحكمت في المجتمع الجديد الذي يفتخر بنسبه وانتمائه لقرיש، فتدنت المنزلة الاجتماعية لل المسلمين غير العرب، إلى درجة أصبح لا يسمح للمواли بأن يتزوجوا من بنات العرب. فكانت الامتيازات والحقوق توزع على أساس المفاضلة بين كون الشخص عربياً أو غيره، وكونه قريشاً أو غير قريشي. وكانت القيم والسنن النبوية تحرف وتمحى من أساسها. لقد كانت جذور هذا الانحراف الكبير قد بدأت بالظهور في عهد الخليفة الثاني. وقد قال في ذلك الإمام علي عليه السلام حين جاء الناس لمبايعته: «إنَّ بليتكم عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيَّكم عليه السلام»^(١٦).

وقد ظهر في عصر الأمويين خصوصاً ثقافة جديدة، أخذت وقعاً وسطاً بين الإسلام والجاهلية، لا إسلام ولا جاهلية، ولكن بينهما. وفي ذلك يعبر أمير المؤمنين (عليه السلام): «ليس الإسلام في هذا الزمان ليس الفرو مقلوباً»^(١٧). ويتمثل هذا العكس، كما قال الإمام الحسين (عليه السلام) . في تحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله: «واحلوا حرام الله، وحرموا حلال الله»^(١٨). وفي إمامة السنن النبوية، وانتشار البدع المخالفة للدين أيضاً: «فإن السنة قد أُمِيتَتْ، والبدعة قد أُحييتْ»^(١٩).

نوع ثورة عاشوراء —

بعد أخذ الظروف والأوضاع التي ذكرت بعين الاعتبار يطرح هذا السؤال نفسه: إلى أي نوع من أنواع الحركات السياسية . الاجتماعية تتتمى الثورة الحسينية؟ ثورة مدمّرة، أم دفّاعية، أم إصلاحية إنمائية، أم إنّها حدثت لأجل القيام بالواجب وأداء الأمر الإلهي فقط؟

لقد قدم المفكرون نظريات وفرضيات كثيرة في تحليل ثورة عاشوراء. وسوف نتعرض في هذه المقالة إلى النظريات التي تستطيع أن تقدم . من الناحية السياسية .

صورة منطقية لنفسها، وأن تكون مقبولة من حيث التحليل السياسي، في مقابل وجهات النظر التي تكون بعيدة وغير مستساغة من حيث المنطق السياسي^(٢٠).

١. نظرية الثورة^(٢١) —

إن ملاحظة معنى مفهوم الثورة في هذا التحليل يفيد أنَّ الهدف الذي يتصرَّ قائمَة أهداف الإمام الحسين^{عليه السلام} في هذه الثورة هو تدمير نظام وبناء حُكُومة بني أمية السلطانية، مع بيان أنَّ الإمام^{عليه السلام} لم يكن ينظر إلى غير التكاليف الإلهي الذي كلف به، وكيفية القيام به.

— مقومات هذه النظرية —

إِنَّما يمكن القول بأنَّ ثورة عاشوراء هي ثورة مدمرة فيما إذا كانت الظروف والأوضاع متوفَّرة لقيام هَكُذا ثورة، وأنَّ يتم إثبات إمكانية إسقاط النظام السياسي الأموي بحسب الشواهد التاريخية، وإلا لكان إطلاق اسم الثورة عليها لغوًّا. لذلك اعتبر مؤيدو هذه النظرية . بالاستناد إلى الشواهد التاريخية، وتحليل الظروف السياسية . الاجتماعية للثورة . بأنَّ تزلزل الخلافة الأموية هو من نتائج الثورة . واعتبروا أيضاً أنَّ كون الثورة من العوامل المؤثرة في انتصار الإمام الحسين بن علي^{عليه السلام} أمرٌ مسلمٌ وقد استدللوا على صحة هذه النظرية بعدة أمور :

١. تدمير وسخط الناس عامةً، والباقي من أصحاب النبي^{صلوات الله عليه} خاصةً، من حُكُومة بني سفيان.
٢. الضعف المتزايد، وعدم الثبات من الناحية السياسية، في الحُكُومة الأموية بعد موت معاوية؛ بسبب عدم توفر الكفاءة والجدرة. بالإضافة إلى كون يزيد حديث العهد بالخلافة، ولا خبرة لديه ، من جهة، ومن جهة أخرى تدخل المحيطين به في شؤون إدارة العالم الإسلامي الكبير.

٣. انتشار الانحراف والفساد في رأس نظام الخلافة، وخصوصاً في شخص يزيد.
٤. استعداد وتقبل الرأي العام للمسلمين في أكثر نقاط العالم الإسلامي

لفكرة تولّي الإمام الحسين بن علي عليهما السلام زمام أمور الخلافة، كشيعة العراق واليمن والحجاز وغيرهم من المسلمين.

٥. بروز شخصية الإمام الحسين عليهما السلام في أمور كثيرة، كالشجاعة وحسن المعاشرة والسياسة، فضلاً عن وجود الخبرة والجدارة لديه لقيادة وإدارة نظام الحكومة الإسلامي.

٦. دعوة شيعة العراق الإمام الحسين عليهما السلام للقدوم إليهم، والتي تعدّ من جملة الدعوات الكثيرة والمتتالية التي تلقاها الإمام عليهما السلام، وكذلك من أهل اليمن والحجاز وخراسان وأذربيجان، وانضمّ عدد من المقاتلين المخلصين له من المدينة وغيرها^(٢٢).

يعتقد مؤيدو هذه النظرية أنَّ الموارد التي ذكرت سابقاً هي جزءٌ من العوامل التي كانت تستطيع أن تزلزل قواعد حكومة يزيد، وتتوفر أيضاً الشروط المناسبة للقيام بثورة سياسية. بالإضافة إلى أنَّ الخلافة وقيادة الأمة هي من شؤون الإمامة التي منحها الله تعالى لشخص الإمام عليهما السلام، فتقع على عاتقه مهمة القيام بهذه الوظيفة الإلهية المهمة كلما توفرت الظروف وتهيأت الأرضية المناسبة في المجتمع^(٢٣).

إذاً فبحسب اعتقاد أصحاب هذه النظرية يجب على شخص كالأمام الحسين عليهما السلام . مع الأخذ بعين الاعتبار العوامل والظروف التي ذكرت . أن يثور ويتحرّك ضدّ هذا الباطل والظلم الأموي المتشيّ، سواءً كانت الثورة بهدف القيام بالرسالة الإلهية والعمل بها أم كانت ناتجة من الغيرة الدينية؛ لما يتّصف به من كونه إنساناً ثورياً وفدائياً؛ ليؤسّس حكومة قائمة على أساس العدالة الاجتماعية، عبر إسقاط نظام حكومة بنى أمية. ووفقاً لهذه النظرية سوف تتحقق ثورة الإمام الحسين عليهما السلام إذا لم تعترض طريقه سائر الموانع الأخرى^(٢٤).

ونستطيع أن نجد شواهد على هذه النظرية في بعض أقوال وخطب الإمام عليهما السلام ، التي تبيّن أنَّ قيامه كان بهدف إسقاط نظام بنى أمية الفاسد. ومن هذه الأقوال خطبته الجريئة في منزل بيضة (على طريق الكوفة)، والتي ألقاها بين المعسكرين حين اعترض الحرُّ بن يزيد الرياحي وجيشه طريق الإمام عليهما السلام : أيها الناس، إنَّ رسول الله قال: مَنْ رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفًا لسنة رسول

الله ﷺ، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغير عليه بفعل ولا قول، كان حقاً على الله أن يدخله مدخله. ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان...، وأنا أحق من غير...^(٢٥).

يوجد في الخطاب السابق بعض النكبات الجديرة بالانتباه:

١. نستطيع أن نفهم من تقديم الإمام عليه السلام التصدي العملي لمواجهة السلطان الجائر والظالم الذي نكث عهد الله وخالف الأحكام الإلهية والسنن النبوية على المواجهة الكلامية...أله يريد النهوض وإسقاط الحكومة الفاسدة.
٢. إن جملة: «أنا أحق من غير» تبيّن هدف الإمام في القيام؛ حيث تحتوي على إعلانٍ صريح بأنه يريد نفسه أجدر الناس بتغيير الظروف وأوضاع النظام الفاسد.
- ٣ . إن استناد الإمام عليه السلام إلى دعوة أهل الكوفة له وبيعتهم، وتأكيده على ثبوتهم ووفائهم لعهودهم، دالٌ على وجود قوّة حاضرة قد اعتمد الإمام عليه السلام عليهم وعلى حمايتهم في النهوض في وجه النظام الفاسد، وبذلك عزم على القيام بالثورة. كما أنَّ كلام الإمام الحسين عليه السلام في المدينة . بعد أن علم بخبر تعين يزيد خليفة للمسلمين - دليل آخر على هذا المدعى. فقد قال الإمام عليه السلام بأنه يجب الترجمُ على الإسلام إذا ابْتَلَتِ الأُمَّةُ بِحُكْمَةِ يَزِيدٍ، حيث قال، نقلاً عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: إنا لله وإنا إليه راجعون، وعلى الإسلام السلام إذا بُلِيتِ الأُمَّةُ بِرَاعٍ مِثْلَ يَزِيدٍ. ولقد سمعت رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه يقول: الخلافة محرّمة على آل أبي سفيان، فإذا رأيتم معاوية على منبرِي فاقرروا بطنه. وقد رأه أهل المدينة على المنبر فلم يقرروا بطنه، فابتلاهم الله بيزيد الفاسق^(٢٦).

نفهم من كلام الإمام عليه السلام هذا، ومن عشرات الأقوال غيره، أنَّ الإمام كان يريد القيام وإسقاط الحكومة الفاسدة.

نقد النظرية

يتوقف القبول بنظرية الثورة على أن يكون إسقاط الحكومة القائمة وتشكيل حكومة بديلة أمراً ممكناً من الناحية التاريخية، في حين أنَّ بعض ما حدث في

كربلاء من الظروف الاجتماعية، وكذلك بعض أفعال الإمام الحسين عليه السلام، لا تتفق مع هذا التحليل. ونذكر منها ما يلي:

١. يلزم في الحركات الثورية أن يحصل تخطيط دقيق . وهو يحتاج إلى مدة طويلة . لتجهيز الناس وإعداد العدة الازمة، في حين أنَّ الإمام عليه السلام لم يجهز الناس ويجمع المقاتلين، بل بدأ سفره بشكلٍ مفاجئ مع فتنة قليلة العدد والعدة، والتي يتألف معظمها من النساء والأطفال الصغار. ومن الواضح أن مثل هذه المجموعة لا تستطيع أن تقوم بثورة، وتقلب النظام.

٢. إذا كان في نية الإمام الحسين عليه السلام أن يقوم بالثورة فلماذا كان يقول، حين واجه جيش الحرَّ بن يزيد الرياحي وجيش عمر بن سعد . الذين قطعوا عليه طريقه .. بأنه يريد تغيير مسirه إلى اليمن أو إلى أماكن أخرى، أو يقول بأنه يريد أن يذهب إلى الكوفة؛ استناداً إلى طلب أهل الكوفة ورسائلهم^(٣٧).

٣. يواجه هذا التحليل إشكالية مفادها أنَّ القيام بالثورة بهدف إسقاط الحكومة واستبدالها بحكومةٍ جديدةٍ يتافق مع علم الإمام الحسين عليه السلام بأنه سوف يُقتل، وسوف تُسبى نساؤه، ويسُرر أولاده وأولاد بنى هاشم. وهذا ما يجعل هذا التحليل مستبعداً.

٤. لو كان هناك أرضية مناسبة لإنشاء حكومة إسلامية عادلة . كما كانت الأرضية متوفرة عند النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه والإمام علي عليه السلام، وبادروا إلى إنشاء حكومة فعلاً . لأقدم الإمام الحسين عليه السلام على إنشاء هذه الحكومة من دون شك. ولكن لم تكن هذه الأرضية متوفرة، لا في المدينة؛ بدليل خروج الإمام عليه السلام ليلاً من المدينة، وسفره إلى مكة، وسلوكه الطريق الوعر الذي لا يسلكه أحد^(٢٨)، ولا في العراق؛ لأنَّ أهل الكوفة قد أثبتوا ضعفهم وخذلانهم، حين امتحنوا في اختبارات سابقة على عهد أمير المؤمنين عليه السلام والإمام الحسن بن علي عليه السلام. ولم يكن الإمام عليه السلام الوحيد الذي يعلم بضعف ووهن عهود الكوفيين، بل إنَّ الكثير من أصحابه والمحيطين به كانوا على علم بخذلان أهل الكوفة^(٢٩)؛ فقد التقى الفرزدق بالإمام الحسين عليه السلام وهو في طريقه إلى الكوفة، وأخبره عن أهل الكوفة بقوله: قلوبهم معك، وسيوسمون عليك^(٣٠).

وأخيراً إن الثورة تحتاج إلى تحولات أساسية وجذرية، ولذلك تحتاج إلى تخطيط من جميع النواحي، ولمدة طويلة. فهل كان تخطيط الإمام الحسين عليه السلام كافياً للقيام بالثورة؟

٢. النظرية الإصلاحية —

يعتبر البعض أن إصلاح الدين وبناء الحكومة هو المحور الأساسي لثورة الحسين عليه السلام، وأن طلب الإصلاح والإحياء هو جوهرها وأساسها^(١).

والمقصود من الإصلاح الديني هو العمل على تقويم ما يتم ترويجه في المجتمع بعنوان أنه من الدين، وما يرجع الناس إليه في مقام العمل، ويشوبه الكثير من الأمور التي ليست من الدين أساساً؛ إذ هناك جماعات يقومون بترويج البدع في الدين؛ بهدف الاستفادة السيئة من العقائد الدينية عند الناس، ويمكن أن يصدق الناس هذه العقائد والخرافات الخاطئة؛ بسبب جهلهم.

والمقصود من إصلاح بنية الحكومة هو أن النظام السياسي غير قادر على إنحاز وظائفه بالنحو المطلوب. وحينها يقدم المصلح الديني أو السياسي، عند رؤية اضطراب الأوضاع، على تطهير هيكل الدين والنظام السياسي من الشوائب، ويعمل على تنظيم الفكر والسلوك السياسي للناس والحكام.

يعتقد أصحاب هذه النظرية أن هذه المسألة وردت عدة مرات في أحاديث الإمام عليه السلام عند التعريف بثورته، وأن هدف هذه الثورة هو إصلاح الدين، وإحياء سنة النبي، وتطبيق الحدود، وإيجاد الأمان السياسي والاجتماعي بين الناس.

ويظهر هذا العامل في موارد متعددة في ثورة الحسين عليه السلام :

١. في خطابه لمعاوية في موسم الحجّ أمام جمع من الصحابة والشخصيات المسلمة البارزة، والتي يذكر فيها شيئاً عن النهضة :
أ. «نرد المعالم من دينك»؛ أي إصلاح الفكر الذي هو تحول في روح وضمير الإنسان.

ب. «نظهر الإصلاح في بلادك»؛ أي إيجاد تحول سياسي اجتماعي بين الناس.

- ج. «يؤمن المظلومون من عبادك»؛ أي إصلاح الروابط وال العلاقات الاجتماعية.
- د. «ثقام المعطلة من حدودك»؛ أي إيجاد التحول في النظام المدني والاجتماعي^(٣٣).
٢. يورد الإمام عليه السلام في وصيته المعروفة لأخيه محمد الحنفية كلاماً يقول فيه: إِنِّي لَمْ أُخْرِجْ أَشْرَأْ، وَلَا بَطْرَأْ، وَلَا مَفْسَدَاً، بَلْ خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّيَّ^(٣٤).
٣. يخاطب الإمام الحسين عليه السلام في آخر لحظات عمره أهل العراق بقوله: أيها الناس، اسمعوا قولي، ولا تعجلوا، حتى أعظكم بما يحق لكم علي، وحتى أعذر إليكم، فإنْ أعطيتُمُونِي النصف كنتم بذلك أسعداً، وإنْ لم تُعطُوني النصف من أنفسكم فأجمعوا رأيكم، ثم لا يكنْ أمركم عليكم غمةً، ثم اقضوا إلىَّ ولا تتظرون^(٣٥).

بناءً على هذا فقد استعمل الإمام الحسين عليه السلام طرقاً ووسائل مختلفة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من تبليغ بالقول، وتبليغ بالفعل، الذي أدى في النهاية إلى استشهاده، وأسر أهل بيته.

يستند الشهيد المطهري عليه السلام إلى كلام الإمام الحسين عليه السلام في كون ثورة عاشوراء ثورة إصلاحية، ويكتب في ذلك: «لقد طرح طلب الإصلاح في القرآن الكريم بصفته شيئاً من شؤون النبي، وكذلك مصداقاً من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٣٦).

نقد النظرية

١. إذا كان الهدف الأساس من ثورة الحسين عليه السلام هو إصلاح الدين والمجتمع فهنا يطرح هذا السؤال نفسه: ألم يوجد في ذلك الوقت حلًّ سلميًّ يمكن أن يتخدذه الإمام عليه السلام، ويقوم بواسطته بعملية الإصلاح، دون أن يشهد الناس مزيداً من جرائم يزيد؟

إن المصلح الذي يسعى إلى التغيير الفكري والسياسي و... لا يستعمل أساساً العنف والخشونة في ذلك، بل يعرض للناس عقائده وبرنامجه وأفكاره الثقافية والاجتماعية، وفي النهاية يقدم على إجراء التغييرات اللازمة.

٢. تقوم الإجراءات الإصلاحية على أساس تحسيني للأوضاع، لا تغييري لها. ولكي تبقى البنية التركيبية للمجتمع ثابتة ومحكمة على المصلح أن يعرض طرق حل إزالة شوائب المجتمع السياسية والثقافية بحكمة وروية، يرفع بها هذه الشوائب والنواقص، ويصلح بها التوازنات المجتمع، لأن يقوم بإجراء تغييرات أساسية في النظام السياسي والاجتماعي. لكن الإمام عليه السلام كان في صدد إيجاد تغيير أساسي في بنية المجتمع؛ حيث كان يريد أن يستبدل الحكم الأموي الوراثي بالإمامية والخلافة الإسلامية ^(٣٧).

٣. يعتقد أصحاب هذه النظرية أن الإصلاح هو كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنه مستوحى من عبارة الصلح، الذي يكون بداعف حبّ الخير. لكن هذا الأمر قابل للبحث فيه؛ فهل جميع مراحل عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي عمليات إصلاحية دائمًا، أم هي كذلك فقط في الوقت الذي لم تصل فيه العملية إلى مرحلة التطبيق العملي، وبمجرد وصولها إلى هذه المرحلة يصبح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحكم ثورة انقلابية؟ ويبدو أن المراحل العملية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يأمر بالضرب والقتل والتغيير، هو طريقة انقلابية وتخريبية، إلا إذا كان هناك تعريف آخر لكلمة الإصلاح. في دائرة الدين - يمكن على أساسه اعتبار هذه المراحل العملية من جملة الإقدامات الإصلاحية، لا الثورية. وفي هذه الصورة لا يعود هناك أي فرق بين «الإصلاح» و «الانقلاب».

مضافاً إلى ذلك لو كان الإمام عليه السلام في صدد إصلاح الدين والمجتمع فإن هكذا تحرك لن يكون موفقاً مع وجود حكمبني أمية وصدرارة يزيد؛ لأن نظامهم الفاسد لن يقبل بمثل هذا التحرك أبداً. وإذا كان الحسين عليه السلام في صدد إصلاح الفكر بواسطة إسقاط وتدمير حكومة يزيد فإن مسلك هذه الثورة سيكون مسلكاً انقلابياً، لا إصلاحياً.

٤. يحدث التحرك الإصلاحي في الأساس عندما لا يكون التحرك الانقلابي ممكناً وقابلًا للتنفيذ. فالتحرك الانقلابي أولى؛ لأنّه يعطي نتيجة أسرع، ويزيل

الحكومة الفاسدة والخسائر المادية والمعنوية الناشئة عنها بصورة أسرع. كما هو الحال في إقدام الإمام علي عليه السلام على عزل معاوية مباشرة؛ من أجل وضع حد لجرائمها. وعلى أي حال إنما تصح النظرية الإصلاحية إذا أثبتنا من الناحية التاريخية بأن الإمام علي عليه السلام لم يمتلك شروط تنفيذ ثورة انقلابية على الحكومة؛ ليضع لفسادها حدًا سريعاً؛ إذ مع توفر تلك الشروط ليس من الصلاح الإقدام على خطوات إصلاحية تعطي نتائج بطيئة وبعيدة الأمد.

٣. نظرية الدفاع (القيام الاحترازي) —

اتفق الكثير من الذين حققوا في قضية الثورة الحسينية على أن الحسين عليه السلام وأهل بيته كانوا في كل الأحوال في المدينة ومكة وكربلاء، وحتى في الطريق من كربلاء إلى الشام. في صد الدفاع عن حرمة الإمامة، وكشف حقيقة ظلم وفساد وكفر بنى أمية^(٣٨).

مضمون النظرية —

يعتقد مؤيدو هذه النظرية بأنّ يزيد كان بحاجة إلى غطاء ومبرر منطقى من أجل تحصين وثبتت سلطته، وكان يشعر بأنه إذا أخذ البيعة من الحسين عليه السلام لن يواجه مشاكل في إعمال وتطبيق حكمه، وسيخضع الآخرون له أيضًا، وسيمنع بذلك حصول حركات احتجاجية من الإمام علي عليه السلام أو غيره من المعارضين لحكومته في المستقبل.

ومن هذا المنطلق وضع بنو أمية الحسين عليه السلام على قدرتهم الفالية. أمام طريقين: الاستسلام للحكومة (مع مبايعته لها)؛ أو الشهادة^(٣٩).

فاما القيام والقتال ضد القوة الحاكمة من أجل إزالتها عن منصبها فإنه يتطلب إمكانات بشرية واسعة، لم تكن متوفرة في ذلك الوقت للإمام علي عليه السلام؛ لكي يستطيع إسقاط حكومة يزيد. التي كانت محكمة الأساس والبيان في كل مكان. بسهولة، ومن جهة أخرى نرى أن استسلام الإمام الحسين عليه السلام يعني قبوله بالحكم

الوراثي، وأمضاءه فساد وجرائمبني أمية، وإقراره إبادة دين الله تعالى وسنن نبيه ﷺ، والتي لم تكن من مصلحة الإسلام والمسلمين، ولم تكن مقبولة عند الإمام الحسين ع.

وبناءً على ذلك لم يتبق ل الإمام الحسين ع إلا وسيلة واحدة، وهي الإقدام على حركة ثورية تفضح نوايا بنى أمية الخبيثة، وتكشف كفرهم وصورتهم الدينية أمام الناس، يمنع بواسطتها العقلاء الغيرة والحمية للنهوض إلى القتال والدفاع عن دين الله وسنة نبيه ﷺ.^(٤٠)

تبدأ ثورة الإمام ع بالامتناع عن بيعة يزيد علناً. فحين دعا والي المدينة «الوليد بن عتبة» الإمام إلى بيعة يزيد رفض الإمام ع هذه البيعة، وبين فضائله وألويته، وكذلك بين سلوك يزيد المخالف للدين في خطبه المشهورة: إنا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، و مختلف الملائكة...، ويزيد رجل شارب للخمر، قاتل النفس المحترمة، معلن بالفسق، ومثلي لا يباع مثله.^(٤١)

في تلك الظروف كانت كل الأدوات والإمكانات متوفرة للحكومة الأموية. وقد قاموا . لتحقيق أهدافهم الشيطانية . بتحريف دين الله، ووظفوا رواة يروون الأحاديث والأخبار بصورة كاذبة؛ ليضلّوا قلوب الناس وأذهانهم، ويعيدوهم تدريجياً إلى عصر الجاهلية. ولم يكن عند الإمام الحسين ع . في ذلك الوقت . الإمكانيات الكافية لتوعية الناس وتبنيهم وتحذيرهم من بنى أمية.

من هنا يعتقد أصحاب هذه النظرية أنَّ الإمام ع بادر قبل أن يسافر إلى الكوفة إلى اتخاذ إجراءات من شأنها أن توقيط الناس وتنبههم إلى مقاصد وأهداف بنى أمية بصورة أسرع. ومن هذه الإجراءات: خروج الإمام ع غير المتوقع إلى مكة، ومن هناك إلى العراق، وإلقاء محاضرات كثيرة في أماكن مختلفة، وأمام جماعات مختلفة من الناس، وإرسال الرسائل والخطابات إلى أطراف البلاد الإسلامية، ومقابلة قبائل وشخصيات مسلمة بارزة، والتفاوض معهم، وتركه المفاجئ لمكة، وعدم إتمامه الحجّ، وحمله المجموعة الصغيرة المؤلفة من صغاره ونسائه، الذين كانوا أشد الناس ظلماً وأضطهاداً على مرّ التاريخ. والصورة الأليمة التي حصلت بها واقعة الطفـ

المحزنة، واستشهاد المظلومين، ومسير قافلة الأسرى إلى الشام، مصحوبة بخطابات السيدة زينب^{عليها السلام}، وأم كلثوم، والإمام زين العابدين^{عليه السلام}، وباقى الأسرى والسبايا...، كل ذلك كان بداية أخرى لطريق إفشاء حقيقة النظام الأموي الفاسد، وبيان حقيقة نواياهم الخبيثة؛ بحيث يعلم جميع الناس، حتى أهل الشام - الذين يتصورون أن بنى أمية هم أهل النبي^{صلوات الله عليه وسلم} وقرباته ورحمه الأقرب ..، حقيقة بنى أمية، ومن هو النبي^{صلوات الله عليه وسلم} وأهل بيته حقاً، ولماذا استشهدوا وأسرعوا^(٤٢).

وعلى أساس هذه الرؤية كان الإمام الحسين^{عليه السلام} وأهل بيته في جميع الأحوال من المدينة إلى مكة، ومن هناك إلى كربلاء، وحتى من كربلاء إلى الشام...، في صدد إفشاء ملامح استبداد ونفاق بنى أمية، وهناك عرفت الشهادة كأفضل وسيلة لإيقاظ الناس، وفضح العدو، والدفاع عن الدين.

نقد النظرية —

هذه الرؤية تقابل نظرية الانقلاب والثورة على الحكومة، التي كان يرى فيها أصحابها أنها ممكنة بحسب الشواهد التاريخية؛ باعتبار أنه ثبت بالشواهد التاريخية أنه لم يكن هناك أيّ وسيلة أخرى لإسقاط حكومة يزيد غير الوسيلة الدفاعية التي قام بها الحسين^{عليه السلام}، وهي الثورة، وإنّ فمع توفر الشروط والإمكانات الالزامية للقضاء على الحكومة فليس هناك أيّ معنى للخطة الدفاعية، وحتى سياسياً ستعتبر هذه الخطة نوعاً من الضعف، الذي هو بعيدٌ عن الإمام الحسين^{عليه السلام}.

أضف إلى ذلك أنَّ الشخص الذي يملك القدرة الكافية لاستئصال الكفر والفساد من جذوره، وبسرعة، ليس لديه أيّ مبرر أن يضحى بحياته وحياة أعز الناس إليه، ويجرح قلوب المؤمنين هكذا.

كما ثبت - بحسب الشواهد التاريخية - أنَّ السكوت عن حكومة يزيد والقبول بها، ولو من باب التقية، ليس في مصلحة الإسلام والمسلمين. ولو كانت أسباب الثورة مهيئة للحسين^{عليه السلام} في زمن معاوية، أو لسائر الأئمة في باقي الأزمان أمام الحكم

الجائزين، لوجب عليهم الثورة، ولقاموا بها فعلاً، ولكنها لم تكن مهيئة.

؛ نظرية التبعيد (التكليف) —

يرى بعض أصحاب الرأي أنَّ ثورة عاشوراء قامت على أساس أمر تبعدي كان الإمام الحسين عليه السلام مكَلِّفاً به؛ بمعنى أنَّ الحسين عليه السلام كان في صدد تنفيذ مهمة إلهية عينُها الله له من قبل، واختصَّ بها.

وقد ورد في تفسير هذا القول عبارات كثيرة ومختلفة، لا بدَّ من التطرق إلى الفرق بينها؛ للتمكن من تعين المقصود منها، ثم نعمل على نقضها.

وهنا نشير إلى رأين:

١. ربما كان أقدم تفسير لهذه النظرية هو تفسير الشيخ يوسف البحرياني - أحد المفكِّرين الأخباريين الشيعة - الذي يقول في تفسير ثورة عاشوراء: «لقد أمر الله تعالى الحسين عليه السلام بأن ينال هذا المجد العظيم، وأن لا يتوانى عن التضحية ونيل الشهادة وأسر أهل بيته في سبيل الله»^(٤٣).

وعلى أساس هذا التفسير تكون الثورة الحسينية مهمة تبعديَّة مختصة بالحسين عليه السلام، وموكلة إليه من الله تعالى^(٤٤). وقد لبَّى الحسين عليه السلام نداء الواجب في تأديتها بكلٍّ خضوع وشوق وعرفان. حتى في أصعب اللحظات عند مصرعه كان يقول: «إلهي رضاً بقضاءائك، وتسليماً لأمرك»^(٤٥).

بناءً على هذا لم تكن ثورة عاشوراء مبنية على أساس المعاذلات السياسية والاجتماعية، ولا يمكن تحليلها على أساس ذلك، بل هي مجرد مهمة إلهية مختصة فقط بالحسين عليه السلام، لا يمكن اعتبارها نموذجاً عاماً لجميع الناس في كل العصور.

٢. في المقابل هناك محمل آخر لهذه النظرية فسرت فيه ثورة عاشوراء على أنها من باب العمل بالوظيفة الشرعية؛ لأنَّ الإنسان المؤمن يعتبر نفسه دائمًا مكَلِّفاً بإنجاز الوظائف الدينية المطلوبة منه، سواءً كانت واجبة وجوباً تبعدياً أم توصلياً، وسواءً كانت تعود على ذلك الشخص أم لا.

وبناءً على هذا التفسير كان الحسين عليه السلام يعمل بواجباته الدينية، من الأمر

بالمعرفة والنهي عن منكر وإقامة العدل ومحاربة الظلم والفساد وإحياء دين الله وإقامة شعائره و.... وسلوك الإمام هذا مقبولٌ في دائرة الأحكام الشرعية، وغير خارج عنها ، وبالتالي يمكن إعطاء المسلمين منه نماذج سلوكية على هذا الأساس.

لقد طرق الإمام الخميني رض في بعض كتبه ومروياته إلى مفهوم «التكليف» في موضوع ثورة عاشوراء، حيث يقول: «إن سيد الشهداء عليه السلام أخذ على نفسه تكليفاً بأن يذهب إلى أرض كربلاء، ويُقتل هناك أيضاً، ويمحو آثار معاوية وولده يزيد»^(٤٦).

ومن الواضح أن مقصود الإمام الخميني هنا من كلمة «التكليف» معنى أكبر من مجرد أمر تعبدِي مخصوص بالحسين رض، ومعنٍ له من قبل؛ لأنَّه يرى في قضية ثورة عاشوراء أنها تمثل مسائل أخرى أيضاً، كإقامة العدل، والأمر بالمعرفة والنهي عن المنكر^(٤٧)، والتصدِّي لحكومة الظلم^(٤٨)، وضع اليد على حكومة المسلمين^(٤٩)، وفضح يزيد وبني أمية^(٥٠)، وإحياء الإسلام وشعائره، و...^(٥١). ويتكلّم عنها بنحو يوحِي أنَّ كلمة «التكليف» عنده تختلف عمّا ذكره الآخرون، كالبحرياني.

بناءً على هذا فالمقصود هنا من نظرية «التكليف» هو التفسير الأول؛ لأنَّ التفسير الثاني للإمام الخميني يتاسب أكثر مع «النظرية التركيبية»، التي سنعرض للبحث فيها لاحقاً.

مباني النظرية —

١. تُعتبر ثورة الحسين رض عند القدماء أمراً تعبدِياً. المراد بكلمة «تعبدِي» المصطلح الأصولي، الذي يقابل مصطلح «توصلي». وقد فسّر الأصوليون هذه الكلمة بعده معانٍ^(٥٢)، لكنَّها هنا بمعنى «تنفيذ أمر ما بداعي الامتثال لإرادة الباري عزَّ وجلَّ وكسب رضاه، حتَّى لو لم يكن الفاعل عالماً بمصلحة هذا الأمر وأسراره الخفية»^(٥٣).

من هذه الجهة لا تكون «النزعَة التكليفيَّة» بنفسها عملاً خارجياً، بل هي أسلوب يكون فيه الفاعل عند القيام بالعمل متوجهاً إليه، ويعتبرُ أنَّ كل عمل يقوم به هو بداعي التقرُّب إلى الله تعالى.

٢. عندما يعلم الإنسان رفيع الشأن بأنَّ الله يريد منه شيئاً فإنه لا يدع أي تردد أو كسل يعيقه عن تأدية هذا الأمر، حتى لو كان هذا العمل عند العقل غير منسجم مع المصالح الشخصية والمعادلات السياسية^(٥٢).

٣. إن سبب امتحان الأمر يتوقف على العلم بالتكليف. فعلم الإنسان العادي بتتكليفه يحصل له بواسطة الأحكام الشرعية والعقل، أما الإمام المعصوم فهو - كما يعتقد الشيعة فيه - عالم بجميع الأحكام والأوامر الإلهية، وبناءً عليه عندما يكأله الله بأمرٍ ما فلن يكون هذا الأمر خارجاً عن دائرة علمه أصلاً، كما أنه لا يأتى بعملٍ غير مأمور به.

٤. الإمام المعصوم الذي وصل إلى قمة الكمال هو - يقيناً - منزه عن العمل العبشي وغير المجدي، ومنزه أيضاً عن الأسس غير الأخلاقية والأعمال الرذيلة، وكذلك منزه عن الحقد والعناد وطلب الدنيا وحب الشهوة و...، ولا يخرج بأي صورة عن دائرة التكليف أبداً.

٥. إذا قام المكلف بعمله بدافع تأدبة الواجب، وكان لديه دوافع أخرى لا تتنافى مع قصد القرابة ورجاء المطلوبية، فإذا التفت إلى نية القرابة أثناء عمله لن ينقص من ثواب عمله شيء أبداً، بل سيزيد من قيمته عند الله تعالى أيضاً.

٦. بالتجوُّه إلى الروايات الكثيرة عن النبي ﷺ والأئمَّة المعصومين عليهم السلام، يمكن أن نستنتج أنَّ الثورة الحسينية كانت معلومة ومطروحة منذ البداية، بل حتى قبل ولادة الحسين عليه السلام، وكان الإمام الحسين نفسه على علمٍ واطلاع كاملٍ عليها أيضاً. وبناءً عليه كان الإمام على علمٍ بعاقبتها أيضاً. وعلى هذا الأساس لا يوجد أي توضيح لإقدام الحسين عليه السلام بليق بشأنه ومقامه سوى أن نقول بأنَّ ثورته كانت تأدبة للواجب وإرضاء للباري عز وجل.

ومن هذا المنطلق، وعلى أساس نظرية التبعُّد هذه، لم تكن ثورة الإمام الحسين عليه السلام من أجل نيل الحكومة، ولا مرتبطة بالحسابات السياسية. والدليل على هذا وصيته الشريفة، التي ذكرها حين أراد الخروج من المدينة، ووقف قرب قبر النبي ﷺ، وقال: «اللهم إني أحبَّ المعرفة، وأنكر المنكر، وأسألك يا ذا الجلال

والإكرام بحق القبر ومن فيه إلا ما اخترت لي ما هو لك رضاً، ولرسولك رضاً^(٥٥). وفي آخر لحظات حياته وجه نفسه إلى عتبة الباري عزّ وجلّ قائلاً: «إلهي صبراً على قضائك يا ربّ...، صبراً على حكمك»^(٥٦).

وقد أجاب الإمام الحسين^{عليه السلام} المعارضين والمنتقدين له، الذين حاولوا منعه من الذهاب إلى العراق، وسألوه عن سبب قراره هذا، بأنّ هذا الأمر هو بإرادة ومشيئة الله تعالى، وقد صوّر لهم الثورة على أنها مهمّة إلهية.

و قبل تحرك الإمام الحسين^{عليه السلام} إلى العراق أسرع إليه أخيه محمد بن الحنفية، وعرض عليه رأيه بالإقامة في المدينة أو في مكة، أو الهجرة إلى اليمن، فأجابه الإمام الحسين^{عليه السلام}: سأنظر في رأيك. لكن في الصباح عندما علم محمد بخروج الإمام الحسين^{عليه السلام} لحق به وأدركه، ثم أمسك لجام فرس الإمام الحسين^{عليه السلام}، وقال: ألم تدعني بأنك ستتظر في طلبي؟ فأجابه الإمام^{عليه السلام}: بل، ولكن رأيت رسول الله في الرؤيا، وقال لي: يا حسين، اخرج إلى العراق؛ فإن الله شاء أن يراك قتيلاً^(٥٧). وعند ذلك نظر ابن الحنفية إلى أخيه، وقال: فلما تأخذ معك النساء والأطفال؟ أجاب الإمام الحسين^{عليه السلام}: قد شاء الله أن يراهن سبابيا^(٥٨).

والحاصل أنه يمكن لأصحاب هذه النظرية . من خلال تحليل ظروف ومكانة الإمام الحسين^{عليه السلام}، والروايات والأخبار الموجودة حول ثورته الشريفة، وخطبه، وأحاديثه المنسوبة إليه . أن يخرجوا بنتيجة مفادها أنَّ الإمام^{عليه السلام} حين ثار كان يؤذى واجباً امتحنه الله تعالى به، ونجح الإمام في تأديته.

ولا شك في أنَّ صحة هذه النظرية مرهونة بالإجابة عن الأسئلة التالية:

١. تعارض هذه الفرضية النقل التاريخي القائل بأنَّ الإمام الحسين^{عليه السلام} بعد مقابلته الحُرّ بن يزيد الرياحي - رسول عبيد الله بن زياد - قرر العودة إلى الحجاز (المدينة)؛ إذ لو كان الإمام الحسين^{عليه السلام} مُكْلِفاً من قبل الله بالذهاب إلى كربلاء والاستشهاد هناك فإنَّ إعراضه عن هذا التكليف، وطلبه العودة إلى المدينة، سيكون مناقضاً لمشيئة الله . وهذا ما يحتاج إلى تبريرٍ آخر.
٢. ينبغي أن يُسأَل أصحاب هذه النظرية: إذا كانت عاقبة ثورة الإمام الحسين^{عليه السلام} (أي

استشهاده وأسر أهل بيته) من الأمور التي عُيّنت له مسبقاً، حتى لو كان الحسين عليه السلام قد اختار بإرادته الخروج والاستشهاد، فلو لم يمثل الإمام الحسين عليه السلام، ولم يخرج إلى العراق، أو أنه قصر في تأدية هذه الوظيفة، فهل سيستحق العقاب من قبل الله تعالى؟ يجب على أصحاب هذه النظرية الإيجابية عن هذا السؤال.

٢. بعض الأخبار والروايات التي تستند إليها نظرية «التكليف» قابلة للمناقشة من جهة السند، وبعضها قابل للتوجيه أيضاً، مما يضطر أصحاب هذه النظرية إلى التلفيق فيها^(٥٩).

٤. على فرض صحة الروايات، وبالتالي تمام هذه النظرية، تبقى النكبة الملفتة فيها هي أنَّ هذا التحليل هو من جهة نظر الخالق إلى المخلوق، لا من جهة الرؤية البشرية، أي من المخلوق إلى المخلوق. والحال أنَّ تكليف الإنسان في هذا الكون هو أن ينظر إلى الأمور والأحداث . والتي من جملتها واقعة كربلاء . من موقعه هو كمخلوق، حتى يستطيع أن يأخذها معياراً له في حياته السياسية والاجتماعية؛ لأن الله عزَّ وجلَّ جعل الأووصياء والنجباء أسوةً يتأنّى بهم البشر في سلوكهم، يقول القرآن الكريم : «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (الأحزاب: ٢١)، وبالتالي سيكون خلفاء النبي صلوات الله عليه وسلم أيضاً أسوةً وقدوة. فلو كانت حياة الحسين عليه السلام واستشهاده خارجةً عن دائرة المعمول، وعن طاقات البشر، فكيف يمكن أن يجعله الله تعالى نموذجاً اجتماعياً، ومحتدى فردياً وسلوكياً للبشر؟ وبناءً عليه فالواجب هو الالتفات إلى الجوانب البشرية في تحقيق ثورة عاشوراء، لا معالجة جوانب أخرى.

وقد وجَّه الشيخ مطهرى رحمه الله خطاباً إلى الذين يسندون سبب ثورة كربلاء إلى رؤيا، أو إلى أمور خارجة عن طاقة البشر، فقال: «إذا كان الأمر كما تقولون فلا يمكن اعتبار الإمام الحسين عليه السلام منهاجاً يُحتذى به، ولا يمكن للأخرين اتخاذه قدوة وأماماً لهم»^(٦٠).

ومن هنا يكون الإشكال الأساس على هذه النظرية هو أنَّهم يرون ثورة

الحسين عليه خارجة عن نطاق قدرة البشر، وغير قابلة للاقتداء بها، بينما الحسين عليه يقول: «ولكم في أسوة»^(٦١).

٥. النظرية التوفيقية —

تعتمد ثورة الحسين عليه على مسائل مختلفة لا يمكن الوصول إلى تحليل مناسب للثورة دون الالتفات إليها. فحادثة كربلاء هي عبارة عن سيرة الإمام المعصوم العملية، ومن الواضح أنَّ المعصوم عليه هو وارث الأنبياء ومظهر الدين، وهي تشبه الدين من حيث اشتتمالها على أبعاد ومراحل متعددة، وكلَّ منْ يعمل على تحقيقها والبحث فيها يراها بصورة مختلفة، ويفسُّرها على أساس هذه الرؤية.

وبناءً على ذلك ليس من اللائق عرض هذه الثورة الدينية في قالب فرضية ذات سبب واحد؛ بمعنى إما أن يكون سبباً سياسياً، أو اجتماعياً، أو عرفانياً؛ لأنَّ القبول بأيٍ واحدة من هذه الفرضيات، وحصر القضية بها، سيوقع المخلِّين في مشاكل عند تفسير بعض أبواب القضية الحسينية.

لذا فالثورة الحسينية ثورة، وهي في نفس الوقت عملية إصلاحية، وأداء الواجب، وإلقاء للمسؤولية على المجتمع، وفضح للحكومة، وتدمير لها أيضاً... لقد كان الحسين عليه يسعى لإصلاح الفكر، وفيه صدد تغيير البنية الاجتماعية أيضاً. فقد كانت ثورته سياسية واجتماعية وثقافية في آن واحد، وكانت من أجل إسقاط الحكومة الأموية، وكانت لأجل تشكيل حكومة عادلة أخرى؛ لأنَّ الحسين عليه في كلَّ هدف من هذه الأهداف كلام، وله في كلَّ جهة منها رسالة واضحة. ومن هذا المنطلق هناك نظرية يمكن لها أن تكون تفسيراً صحيحاً لهذه الثورة العظيمة، وفيها يتم التوجّه إلى جميع أهداف وعوامل الثورة، والإجراءات التي قام بها. ويعبر عن هذه النظرية بـ(النظرية التوفيقية) أو (النظرية متعددة العوامل). وينبغي أن نعرض هذه النظرية عبر السؤال عن سبب هذه الثورة، وما هيّتها، وكيفية حصولها، وذلك على الشكل التالي:

الوضع الموجود:

الانحطاط الاجتماعي ← استكبار ← حكم الطاغوت ← العودة إلى الشرك ← الانحراف عن التوحيد
 ركود الأمة الظلم والاضطهاد تشكيل النظام الأموي إحياء القيم الجاهلية اغتصاب الخلافة بعد النبي
 وضعية القيام (الوضع المطلوب):

التعالي الفردي والاجتماعي الرجوع إلى القيم الإسلامية ← إحياء الحكم الإسلامي ← إحياء الدين ← القضاء على الجور
 تكامل الإنسان الأخوة العدالة الإيمان... تشكيل الحكومة العادلة الرجوع إلى الإسلام الأصيل الجهاد والشهادة

أبعاد النظرية التوفيقية للثورة—

لقد رأينا من خلال التحقيقات في تاريخ الحياة البشرية والسنّة الإلهية أنه كلما ابتدت المجتمعات بأزمات فكرية وثقافية وعقائدية فلا بد أن يتبعها اضطرابات سياسية واجتماعية واقتصادية، وعند ذلك يظهر الأنبياء والمصلحون بأمر من الله عز وجل لهدایة الأمم، ونجاة البشرية كافة. فقد تم إرسال النبي محمد ﷺ؛ لكي ينجي المجتمع في عصره، وينقله إلى سنّة نور الدين الإلهي، ويمهّد لطريق هداية وتكامل المجتمع بواسطة عرض أحكام وأوامر الإسلام. وعلى هذا الأساس حصلت ثورة الإمام الحسين علیه السلام، التي راعت قوانين العالم الإسلامي؛ من أجل إصلاح المجتمع فيه واتحاده؛ كي تكون ثورة الحسين علیه السلام منهجاً يقتدي به في كل زمان ومكان.

عندما يريد أي مصلح القيام بعملية إصلاحية عليه أن يراعي عند قيامه وضوح الفكرة المطلوبة لديه عن مصير المجتمع مقابل الوضعية الموجودة حالياً فيه، وأن يرى النواقص والإشكالات الموجودة؛ لأن يترعرف عليها في البداية، ثم يبحث عن طرق معالجتها وإصلاحها. من هنا نرى أن المجتمع المثالي الذي كان مطلوباً عند الحسين علیه السلام هو المجتمع الذي كان في عصر النبي ﷺ، لكن إجراء تحقيق عن العالم الإسلامي يشير إلى أنه كلما ابتعدنا عن عصر النبي ﷺ ابتعدنا أيضاً عن حقيقة الإسلام وقيمه المعنوية، واقتربنا أكثر من عصر الجاهلية، وحاصرته الاضطرابات الفكرية والثقافية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية من كل جهة. كما تمسّك الحكام الأمويون - الذين لم يعطوا الإسلام حقه - بمقدّد الخلافة، وحكموا باسم الدين

والإسلام، وأطلقوا العنان لأهوائهم في كل الأمور، وعانت الأمة منهم أنواع الظلم والقهر، وسادت المجتمع الإسلامي أجواء الفساد والفوضى والهلاك... في هكذا ظروف ماذا ستكون ردة فعل المقصوم؟ وكيف سيتصحرف من أجل تخلص الناس من هذا الشرّ المحيط بهم؟ وما هي الوسائل التي سيستعملها في ذلك؟ ولأي شيء سيعطي الأولوية؟.. لقد كانت ثورة عاشوراء جواباً عن جميع هذه الأسئلة.

محتويات نموذج الثورة—

يمكن الإشارة إلى أهم أهداف وأهم إجراءات قام بها الإمام عليه السلام وأصحابه . الذين بُنِيوا سبب وكيفية وماهية نموذج الثورة . في ما يلي:

١. إحياء شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وذلك أمام فساد وظلم حكومة بني أمية، وانحرافاتها الفكرية والعملية، التي كانت مخبأة تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فما كان من الحسين عليه السلام إلا أن يرفع راية الحرب عليهم؛ حتى يضع قانوناً عاماً للرقابة، أي تفعيل واجب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الذي كان قد أهمل وُسِيَ بين الناس، ويمنح الأمة الشجاعة والإحساس بالمسؤولية، ويعرّفهم تكليفهم الديني في كلّ الظروف. لذلك عرض الحسين عليه السلام في وصيته الشريفة هدفه بالصورة التالية: «أريد أن أمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر»^(١). وأيضاً عند خروجه من المدينة مرّ بقبر جده عليه السلام وقال: «اللهم إني أحبّ المعروف، وأنكر المنكر»^(٢).

وهكذا لم ينهض الحسين عليه السلام لإصلاح الفروع، بل ذهب مباشرة نحو الأصول وجدور المنكر التي كانت في نمو مستمر، يمكن أن يؤدي بالدين والسنّة النبوية إلى الهلاك. ومن الجلي أنّ منشأ هذه الأمور وأصلها كان حكم بني أمية الجاهلي.

٢. إصلاح الفكر: إنّ أهم سبب لانحطاط وتخلّف المجتمع الإسلامي هو الفكرة الخاطئة المأخوذة عن الدين وعقائده. كما أنّ أهم العوامل التي أدّت إلى ظهور الاعتقادات الدينية الخاطئة والتعصبات القبلية هي:
أ. وصول المستغلين المتتكّرين بزى الإسلام إلى منصب الخلافة. وقد عمل هؤلاء

على استغلال الدين في تبرير أهدافهم ومنافعهم الشخصية وحكومتهم الفاسدة. وهذا ما بدأ فعلاً بعد رحيل النبي ﷺ.

- بـ . الابتعاد عن عقائد الإسلام، والعمل على إبعاد أنصار التوحيد الحقيقيين . كـ أمير المؤمنين رضي الله عنه وسلمان وعمار وأبي ذر... عن موقع التأثير في الحكومة.
- جـ . تسليم الساحة للمحرّفين، أمثال: كعب الأحبار اليهودي، وأبي هريرة، و...، الذين سعوا في تضليل الناس، وحرف أذهانهم عن حقيقة الدين وسيرة النبي، وذلك بـ واسطة تزوير الأحاديث، وتفسيرها كما يريدون.
- دـ . ترويج عقيدة الجبر، وضرورة إطاعة الخليفة.

هـ . تشويه سمعة أصحاب الرسول المجاهدين؛ كالإمام علي رضي الله عنه وأبي ذر... لـذا كان من واجب الإمام الحسين رضي الله عنه . بصفته حجة الله في الأرض، ومصباح الهدى^(١) . أن يقدم على إصلاح الفكر الديني في المجتمع، وتغيير نظرـة الناس إلى منـبع الثقافة الأصلي لديـهم، أي الدين.

ولـأجل ذلك فقد عزم الإمام الحسين رضي الله عنه على محاربة بـني أمـية، وهـداية الناس وتخليصـهم من أمواـج الجـهل والظـلام، وإرشادـهم إلى بر الأمـان، وإبطـال جميع الأفـكار البـاطلة والـمنحرفة عن الدين، والتي كانت هي الرائـحة في ذلك الـوقت. ولـهذا السـبب يقول الحـسين رضي الله عنه : «إـنـي خـرجـت لـطلـب الإـصلاح في أـمـة جـدـي رـسـول الله، وـالـسـيرـ بـسـيـرة جـدـي وأـبـي عـلـيـ بنـ أـبـي طـالـبـ رـضـيـ اللهـ عـنـهـ»^(٢).

وـمن الواضح جداً أنـ إصلاحـ الـأـمـة متـوقفـ علىـ إصلاحـ الدينـ وـالفـكـرـ الـديـنـيـ، وإـصلاحـ الدينـ أـيـضاً متـوقفـ علىـ وجودـ نـظـامـ رـقـابـيـ علىـ السـلـطةـ. وـبنـاءـ عـلـىـ هـذـاـ فإـصلاحـ المـجـتمـعـ، وـالفـكـرـ الـديـنـيـ، وـنظـرةـ النـاسـ إـلـىـ الدـينـ...ـ هيـ هـدـفـ آخرـ منـ أـهـدافـ ثـورـةـ الإـمامـ رـضـيـ اللهـ عـنـهـ».

٢ـ . نـفيـ التـواـطـؤـ معـ الطـاغـوتـ: إنـ السـكـوتـ أـمـامـ انـحرـافـ حـكـومـةـ الـظـلـمـ وـالـفـسـادـ يـوجـبـ تـثـبـيتـ وـتـرسـيـخـ الـمـعـايـرـ وـالـقـيـمـ الـمـعـادـيةـ لـلـإـسـلـامـ، وـيعـطـيـ للـحـكـومـةـ الـفـاسـدـةـ الـمـشـرـوـعـيـةـ السـيـاسـيـةـ وـالـاجـتمـاعـيـةـ. لـذـلـكـ فـقـدـ حـاـوـلـ الإـمـامـ الحـسـينـ رـضـيـ اللهـ عـنـهـ فيـ تـلـكـ الـظـرـوفـ .ـ الـتـيـ يـسـعـيـ فـيـهاـ بـنـوـ أـمـيةـ لـتـثـبـيتـ وـتـشـرـيـعـ نـظـامـهـ الـمـلـكـيـ وـالـإـرـثـيـ وـالـعـنـصـريـ

بواسطة أخذ البيعة من الحسين عليه السلام. رفض إعطائهم إياها بأي شكل من الأشكال، وهذا ما أوحى للناس بعدم مشروعية هذا الحكم والنظام، وأدى إلى اعتبار إسقاطه وظيفة كل مسلم.

لقد حاول معاوية عندما كان جالساً على كرسي الخلافة أخذ البيعة من الحسين عليه السلام، لكن الحسين عليه السلام رفض ذلك، ووجه إليه رسالةً معتبراً عليه في ذلك، ورد فيه: «إني لا أعلم فتنة أعظم على هذه الأمة من إمارتك عليها»^(٦٦).

وكذلك قال عليه السلام في جواب عبد الملك حين دعاه إلى بيعة يزيد: «على الإسلام السلام إذا ابْتَلَتِ الْأُمَّةُ بِرَاعٍ مِثْلَ يَزِيدٍ... الْخِلَافَةُ مَحْرُمَةٌ عَلَى آلِ أَبِي سَفِيَّانَ»^(٦٧).

كما ورد في جواب الحسين عليه السلام لأخيه محمد بن الحنفية يقول فيه: «يا أخي، لو لم يكن في الدنيا ملجاً ولا مأوى لما بايعت يزيد بن معاوية»^(٦٨).

ومن هنا يعتبر إسقاط حكومة الجور وفضح صورة الأميين المزيفة بعدها آخر ثورة الحسين عليه السلام.

٤. إحياء مفاهيم الحرية ورفض الذلة وطلب الشهادة: لقد شجع الحسين عليه السلام الناس على القيام وإسقاط النظام الفاسد بكل ما يستطيعون، وإن لم يقدروا على ذلك حتمم . على الأقل . على عدم الخضوع والاستسلام لهذا النظام. فلموت في نظر الإمام الحسين عليه السلام أشرف من حياة الخزي والعار. لذا أطلق شعاره المشهور: «الموت أولى من ركوب العار»، و«هيئات متأة الذلة». كما أنه خاطب الجاهلين وأصحاب المصالح والدنيا بقوله: «إني لا أرى الموت إلا سعادة، والحياة مع الظالمين إلا بrama»^(٦٩).

٥. الاستفادة من كل القوى والإمكانات: لما كانت كل الوسائل والإمكانات (من مال، وقوة، وحكومة، ووسائل إعلام...) في يد العدو، وكانت تُستعمل في تدمير التيم الإسلامي، والإساءة إلى الثلة الطاهرة من أهل بيت النبي وأصحابه (كعن أمير المؤمنين عليه السلام)، وإلقاء الرعب في المجتمع...، لم يُعد يسمع لشخص كلام أو اعتراض على الباطل؛ بسبب اليأس والإحباط الذي أصاب الأمة. والوحيد الذي نهض في مواجهة تلك الحالة هو الإمام الحسين عليه السلام; فقد قام بكل وجوده، حاملاً نساءه وأطفاله الصغار معه، مفتيناً كل فرصة في سبيل ذلك، ومستفيداً من كل موقع ومكان،

ومستعيناً بكل فرقه ومحب باع نفسه من أجل حفظ الدين وستة النبي ﷺ، حتى أنه ضحى برضيعه البالغ ستة أشهر فقط، وترك ابنته الصغيرة لشلوب وتؤسر عند أعدائه. وكان جوابه للذين حذروه من الخروج إلى العراق أنّ رسول الله ﷺ قال له في الرؤيا: «إن الله شاء أن يراك قتيلاً»، كما أجاب من سأله عن سبب اصطدامه النساء والأطفال بقوله: «إن الله شاء أن يراهن سبايا».^(٧٠) كما أنه وجه كلمة لكل المؤمنين والعاشقين، وقال: «ألا من كان فينا بادلاً مهجه، وموطناً على لقاء الله نفسه، فليرحل معنا، فإني راحل مصبعاً إِنْ شاءَ اللَّهُ تَعَالَى»^(٧١).

لم يتوقف الحسين عليه السلام في لحظة من لحظات وجوده في المدينة ومكة عند الكعبة، وعند مسيره إلى العراق، بل حتى عند مصرعه...، عن تحذير الناس منحقيقة الأمويين المزيفة وال fasade، مستفيداً في ذلك من كل الفرص المتاحة، ومظهراً مظلوميته وغرية الإسلام أمام الناس. بل كان يتحدث إليهم ويخطب فيهم في كل مناسبة، ويدعوهم إلى نصرة الدين، بدءاً من شجعانهم وكهولهم - كزهير بن القين ..، إلى شبابهم حديثي العهد بالإسلام - ك وهب ..، وانتهاءً بنسائهم الكبار العجائز - كأم وهب ..، أو اللاتي تزوجن حديثاً - كزوجة وهب ..، لقد دعاهم جميعاً إلى الإيمان والإيثار، وإلى القيام والجهاد في سبيل الله، وإحياء روح المقاومة ومقارعة الظلم.

٦. إعطاء الأهمية لإرادة الناس وتصميمهم: ترك الثورات الإصلاحية في نفسها أثراً على أفكار وأراء الناس ومشاركتهم. وقد جرت حركة الحسين عليه السلام في ظروف خاصة كانت تحكم المجتمع في ذلك الزمان. وبمجرد أن علم أهل الكوفة بتحرك الإمام أرسلوا إليه الكتب والرسائل التي يدعونه فيها للمجيء إلى الكوفة، وبهذا أظهروا استعدادهم لنصرة الإمام وحمايته والمشاركة في ثورته. ومع أن دعوة أهل الكوفة للإمام الحسين عليه السلام كانت ظاهرة سياسية اجتماعية حرّكتها ثورة الإمام نفسه فقد تركت تأثيرات عدّة على شكل وطابع قضية الإمام الحسين عليه السلام. وقد دل إرسال الإمام عليه السلام مسلم بن عقيل إلى الكوفة ممثلاً عنه على اهتمامه عليه السلام برغبة أهل الكوفة بالمشاركة في الثورة، كما أنه بحركته نحو الكوفة يكون قد أتم الحجة عليهم، وأجابهم إلى ما بذلوه له من النصرة والعون.

أضف على ذلك أن تاريخ أهل الكوفة مهما كان سيئاً، وأنهم هم الذين نقضوا بيعتهم لأمير المؤمنين عليه السلام والإمام الحسن عليه السلام، فقد رأى الحسين عليه السلام أنه إن لم يلب دعوتهم لأمكنتهم أن يتحجّوا عليه ويعترضوا، دون أن يكون لديه جواب عن ذلك.

من هنا لا يمكن لنا الجزم بأن الحسين عليه السلام خرج فقط لوضع اليد على الحكومة والسيطرة عليها؛ لأن مثل هذا الخروج سيحتاج إلى تأسيس جيش، وتحصينه، وتأمين التجهيزات العسكرية والوسائل القتالية، وغير ذلك. ومن الواضح أن هذا الأمر لا ينسجم مع إحضار النساء والأطفال إلى المعركة! ولكن من جهة أخرى لا يمكن القول بأن الإمام لم يكن مهتماً أبداً باستلام حكومة الإسلام وقيادة المسلمين؛ لأن دور الإمامة في الإصلاح يتجسد في قلب الحكومات والمجتمعات من الأساس. أضف إلى ذلك أنه إذا سلمنا بأن الإمام خرج بهدف إحياء الدين والسنة النبوية وهو كذلك. فلا يمكن تطبيق الأصول الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والقضائية و... بدون تشكيل حكومة؛ إذ إن الإسلام دين اجتماعي لا يمكن تطبيق أحكامه وقواعده إلا في ظل حكومة إسلامية عادلة. ولو لم ينقض أهل الكوفة ميثاقهم مع الإمام الحسين عليه السلام، ولم يقتربوا في نصرته، لكان من الممكن أن تؤدي تلك الثورة إلى زوالبني أمية عن الحكم. وعند ذلك سوف يشكل الإمام الحسين عليه السلام. وبدون أي تردد. حكومة عادلة، كما فعل جده محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه، وأبوه علي عليه السلام. وفي ذلك يقول الإمام الخميني عليه السلام: «حياة سيد الشهداء هي حياة صاحب العصر، وحياة كل الأنبياء، من أولهم آدم إلى آخرهم محمد صلوات الله عليه وآله وسلامه، وهي أنهم كانوا يسعون لإقامة حكومة العدل مقابل حكومة الجور»^(٧٢).

ومن الواضح أن استلام زمام الأمّة هو من حق المعموم عليه السلام، كما ورد في الزيارة الجامعية الكبيرة عن أمّتنا: «السلام عليكم يا أهل بيته النبوة، وموضع الرسالة...، وسasse العباد، وأركان البلاد»^(٧٣).

ونخت بـكلام الإمام الحسين عليه السلام تتجلى فيه جميع أهدافه؛ إذ يقول: «اللهم، إلهك تعلم أنه لم يكن ما كان متّناً تنافساً في سلطان، ولا التماساً من فضول الحطام، ولكن لنرى المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من

عبادك، ويُعمل بفرائضك وسننك وأحكامك»^(٧٤).

والحاصل أنه لا يمكن الوصول إلى مجتمع كهذا من دون تشكيل حكومة. وبناءً على هذا فإن تشكيل حكومة عادلة يعدّ من أهمّ أهداف هذه الثورة، لكنّ تغير الظروف وتقبّلها حال دون تحقيق هذا الهدف.

امتيازات النظرية التوفيقية —

أعتقد أنَّ للنظرية الجديدة امتيازات عدَّة، تتفوّق بها على النظريات الأخرى المخالفة لها. ونذكر بعضًا منها في ما يلي:

١. إنها جامعة وشاملة لجميع الجوانب: والنظر هنا إلى أنَّ التحليل فيها غير محدود باتجاه محدَّد أو رؤية واحدة فقط، بل تعمل على تحليل جميع الجوانب والزوايا والأحداث الصغيرة والكبيرة، وتأخذ بعين الاعتبار جميع أقوال الإمام عليه السلام وأصحابه؛ بحيث يكون فيها كلَّ حدث من الأحداث أو الأقوال مكملاً للثورة من موقعه الخاص. كما أنَّ التحليل في هذه النظرية يتبع أسلوباً يمنح قضية كربلاء عظمة ورونقاً خاصَاً. خلافاً للنظريات الأخرى التي تتبع في التحليل أسلوب الرؤية الواحدة؛ إذ تعرّض أصحابها إلى بعض الأحداث والأقوال فقط، وغفلوا عن الباقي.

٢. إنها قابلة للتعميم، وحاوية للعبر: تحتوي هذه النظرية - بشكل عام - على الكثير من العبر والرسائل الخاصة، التي يصحّ إجراؤها في كلِّ ظرف وفي أيِّ مجتمع. فمثلاً: تشتمل النظرية التوفيقية لثورة عاشوراء على تحليل خاص؛ إذ إنَّها تدعو إلى التضحية والشجاعة عند احتدام القتال، بينما في الظروف العادية المستقرة تعمل على إلقاء مسؤولية الإصلاح والإعمار على عاتق المؤمنين، وكذلك تعين العمل في ظروف الاختناق والضيق والضغوطات السياسية. وعليه فثورة الإمام الحسين عليه السلام هي المعيار العام للكيفية التصرف والتعامل في أوضاع مختلفة وعوامل متفرقة. بينما ليس للنظريات الأخرى هذه الخصوصية، ولا هذه المكانة؛ لأنَّها تعتمد على التحليل من منظار واحد فقط.

٣. تطابق النظرية مع النموذج: تعرّض النظرية التوفيقية نموذجين سياسيين في

مجال القيام والثورة، وفي مجال الوضعية المطلوبة، والهدف المنشود منها. بينما عملت النظريات الأخرى على تحليل الفرضية الموجودة، وتبرير أحداثها غير المنسجمة، دون العمل على عرض نموذج عملي لها.

٤. قابلية التنفيذ: صورت النظرية الجديدة ثورة عاشوراء بصورة يمكنأخذ الاعتبار منها في أي ظرف اجتماعي وسياسي. وبعبارة أخرى: هذه النظرية تعرض توصيات وإرشادات متعددة، يمكن للناس تطبيقها في أي مجتمع كان، بحسب ظروفه السياسية والاجتماعية. بينما النظريات الأخرى ليست أكثر من آراء وفرضيات لا يمكن الاعتماد عليها خارج مجالها، أو تطبيقها في الكثير من الموارد.

المواضيع

- (١) المجلسي، بحار الأنوار ٤٤: ٣١٨؛ محمد صادق نجمي، سخنان حسين بن علي أثر مدینه تا کربلا (فارسي): ١٤٨.
- (٢) تاريخ الطبرى ٤: ٢٦٦.
- (٣) القرشى، حياة الإمام الحسين عليهما السلام ٢: ٢٦٤.
- (٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ٨٦.
- (٥) الواقدى، المغازي ٢: ٧٩١.
- (٦) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٩: ٥٢، الخطبة ١٣٩.
- (٧) نهج البلاغة، الخطبة الثالثة (الشقشيقية).
- (٨) راجع: مروج الذهب ٢: ٤٠٩؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٢، ١٦: ١٦١، ١٨٧؛ الأميني، الغدير ١٠: ١٧٩، ١٩٦، ٢١٤، ١١: ١١، ٢٨، ٤١، ٥٢.
- (٩) المصدر السابق.
- (١٠) الكامل في التاريخ ٢: ٥٠٣، ٥١١.
- (١١) الكامل في التاريخ ٢: ٥٢٢؛ تاريخ الطبرى ٢: ٣٠٦.
- (١٢) المصدر السابق.
- (١٣) الأميني، الغدير ١٠: ١٦٩، ٢١٤.
- (١٤) الكامل في التاريخ ٢: ٥٥٢.
- (١٥) تحف العقول: ١٦٨.
- (١٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٦.
- (١٧) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٨.
- (١٨) تاريخ الطبرى ٣: ٣٠٦.
- (١٩) المصدر السابق ٧: ٢٤٠.

- (٢٠) كنظيرية العفو (الفاء)، التي تقول بأن جميع مصائب الإمام الحسين عليه السلام وأصحابه وأهل بيته تغفر جميع ذنوب الأمة، وسوف تكون سبب دخول جميع الشيعة إلى الجنة. (ابن طاووس، اللهوف: ٢٢).
- (٢١) يمكن القول بأنّ الشيخ المفيد رحمه الله في كتابه «الإرشاد»، والسيد المرتضى رحمه الله في كتابه «تنزيه الأنبياء»: ١٧٥ - ١٧٧، والشيخ الطوسي رحمه الله في كتابه «تلخيص الشافع»... كانوا من العلماء المقدمين الذين تبنّوا هذه النظرية. كما يظهر ذلك أيضاً من بعض العلماء المتأخرين، كالسيد الخميني رحمه الله في بعض بياناته. (راجع: قيام عاشوراء في كلام الإمام الخميني: ٣٩).
- (٢٢) راجع: نعمة الله صالح النجف آبادي، شهيد جاود (فارسي): ٣ - ٥٣.
- (٢٣) مرتضى مطهري، إمامت ورهباني: ٧٠ و ١٦٢.
- (٢٤) صالح النجف آبادي، المصدر السابق: ٤٢.
- (٢٥) تاريخ الطبرى: ٤: ٢٠٤؛ الكامل في التاريخ: ٢: ٥٥٢.
- (٢٦) الخوارزمي، مقتل الحسين عليه السلام: ١: ١٨٥؛ ابن طاووس، اللهوف: ٢٠.
- (٢٧) ابن الأعثم، الفتوح: ٥: ١٢٥.
- (٢٨) المصدر السابق: ٥: ٣٧.
- (٢٩) من قبيل: محمد بن الحنفية أخ الإمام عليه السلام، وابن عباس، وغيرهم. (المصدر السابق: ٥: ١١٣).
- (٣٠) تاريخ الطبرى: ٤: ٢٩٠؛ ابن الأعثم، الفتوح: ٥: ١٢٤.
- (٣١) محمد إبراهيم آيتى، برسى تاريخ عاشوراء (فارسي): ٨٥.
- (٣٢) راجع: محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين عليه السلام: ١٧٧.
- (٣٣) ابن شعبة الحراني، تحف العقول: ١٧٢.
- (٣٤) الخوارزمي، مقتل الحسين عليه السلام: ١٨٨.
- (٣٥) المفيد، الإرشاد: ٢٠٠، الكامل في التاريخ: ٣: ٢٦٢.
- (٣٦) مرتضى مطهري، نهضت هاي إسلامي در صد ساله آخر (فارسي): ٨.
- (٣٧) يظهر صراحة من الكلمات المنسوبة إلى الإمام الحسين عليه السلام الحديث عن إسقاط حكومةبني أمية. من قبيل: قوله: «وعلى الإسلام السلام إذ بليت الأمة برابع مثل يزيد، ولقد سمعت جدي رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه يقول: الخلافة محرومة على آل أبي سفيان، فإذا رأيتم معاوية على منبرى فاقبروا بطنها». (مقتل الخوارزمي: ١: ١٨٥). وكذلك حين يقول: «أيها الناس، إن رسول الله قال: من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله...، فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله. إلا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان....، وأننا أحق من غير». (تاريخ الطبرى: ٤: ٢٠٤).
- (٣٨) راجع: محسن الأمين، سيرة المقصومين عليه السلام: ٢٠٦ (عن الترجمة الفارسية); محمد حسين الجعفري، أصل الشيعة وأصولها: ٢٤٢ (عن الترجمة الفارسية لمحمد تقى آيت الله); علي شريعتي، مجموعة آثار (حسين وارت آدم) (فارسي): ٣٦١؛ عبد الله العلايلي. سمو المعنى في سمو الذات: ٨٨ (عن الترجمة الفارسية).
- (٣٩) الشاهد على هذا المدعى قول الإمام عليه السلام المعروف: «ألا وإن الدعيَ ابن الدعيَ قد ركز بين اثنين: بين السلة والذلة، وهيئات متنَ الذلة».
- (٤٠) راجع: مجموعة مقالات مؤتمر الإمام الخميني الدولي، وفرهنگ عاشوراء (فارسي)، الدفتر الأول: ٢٨٢.
- (٤١) القرشي، حياة الإمام الحسين عليه السلام: ١: ١٢٠.
- (٤٢) راجع: مجموعة مقالات مؤتمر الإمام الخميني الدولي. وفرهنگ عاشوراء (فارسي)، الدفتر نصوص معاصرة. السنة الثامنة. العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربیع وصیف ٢٠١٢ م. ١٤٤٠ هـ

- الأول: ٣٨٣؛ علي شريعتي، مجموعة آثار (حسين وارت آدم) (فارسي): ١٥٤ - ١٥٥؛ محمد حسين العفري، أصل الشيعة وأصولها: ٢٤٢ (عن الترجمة الفارسية لمحمد تقى آيت الله).
- (٤٢) ابن طاووس، اللهوهف: ٦.
- (٤٤) المصدر السابق.
- (٤٥) القرشي، حياة الإمام الحسين عليه السلام: ٢: ٢٨٨.
- (٤٦) صحيفة نور: ١٢: ٨.
- (٤٧) المصدر السابق: ٢٠: ١٨٩.
- (٤٨) المصدر السابق: ١٩٠.
- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) المصدر السابق: ١٦: ٦٨.
- (٥١) المصدر السابق: ٦٨.
- (٥٢) راجع: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١: ٦٦؛ محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث الشهيد السيد محمد باقر الصدر): ٢: ٦٢.
- (٥٣) كاظم قاضي زاده، مجموعة مقالات مؤتمر الإمام الخميني، وفرهنگ عاشوراء (فارسي)، الدفتر الثاني: ٢٠١.
- (٥٤) راجع: الطباطبائی، رسالة بحثی کوتاه درباره علم امام عليه السلام (فارسي).
- (٥٥) مقتل الخوارزمي: ١٨٦.
- (٥٦) ابن طاووس، اللهوهف: ٦٥.
- (٥٧) المصدر نفسه.
- (٥٨) المصدر نفسه.
- (٥٩) راجع: نعمت الله صالحی النجف آبادی، شهید جاوید (فارسي): ٣٦٧ - ٤٣٨.
- (٦٠) مرتضی مطهری، مجموعة آثار (فارسي): ١٧: ١٥١.
- (٦١) مقتل أبي مخنف: ٨٦.
- (٦٢) فرهنگ جامع کلمات امام حسین عليه السلام (فارسي): ٣٣٠.
- (٦٣) المصدر السابق: ٢٢٥.
- (٦٤) مضمون الحديث الشريف عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: «إنَّ الحسینَ عليه السلام مصباحُ الهدى، وسفينةُ النجاة».
- (٦٥) فرهنگ جامع کلمات امام حسین عليه السلام (فارسي): ٣٢٠.
- (٦٦) المصدر السابق: ٢٨٧.
- (٦٧) المصدر السابق: ٣٢٢.
- (٦٨) المصدر السابق: ٣٢٨.
- (٦٩) تحف العقول: ١٦٨.
- (٧٠) ابن طاووس، اللهوهف: ٥٣؛ فرهنگ جامع سخنان امام حسین عليه السلام (فارسي): ٢٧١.
- (٧١) فرهنگ جامع سخنان امام حسین عليه السلام (فارسي): ٣٧٠.
- (٧٢) صحيفة نور: ٢٠: ١٩١.
- (٧٣) عباس القمي، مفاتيح الجنان،زيارة الجامعة الكبيرة.
- (٧٤) تحف العقول: ١٧٠.

قبسٌ من عرفة الإمام الحسين عليه السلام

الشيخ محمد أمين صادقي (*)

أ. أهمية البحث—

ها هو سيد الشهداء عليه السلام يتلألأ كالشمس المتألقة في بروجها؛ لتشرق على الناس كلهم، وعلى الشعوب مهما اختلفت قومياتهم، أو تعددت لغاتهم، أو مذاهبهم وأديانهم، في بقاع العالم. وهو يفيض بكلمة أنوار وجوده بلا استثناء، ولا سيما تلك التي شفعت في ملحمة الوعية وشهادته المفعمة في واقعة كربلاء.

غير أنّ ملحمة كربلاء التي صنعت منه عليه السلام «قتيل العبرات» قد أخفت تحتها العديد من سماته وخصائصه الوجودية الأخرى، إلى درجة جعلت البعض يغفل عن أنّ الحسين عليه السلام لم يكن مجرد معلم للإثارة والشهادة والجهاد ومقارعة الظلم فحسب، وإنما كان مع ذلك مربياً عرفانياً عظيماً، وبطلًا من أبطال التوحيد. ولذا لا يخطرن على قلب أحد أنّ معارف أهل البيت عليهما السلام، بمن فيهم الإمام الحسين عليه السلام، محدودة بدائرة العلوم المعروفة والمتداولة بين عامة الناس؛ فذلك ظلمٌ كبير، واعتداءٌ لا يغفر على تلك الساحة المقدسة والكنوز الحاوية للعلوم الإلهية⁽¹⁾.

أما ونحن في هذا العصر، الذي تهيأ لعرض الحقائق الإلهية ومعارف أهل البيت عليهما السلام، واشتاق إلى بيانها بوضوح، في ظلّ النظام الإسلامي المبارك، فحربي بالباحثين المعنيين بقضايا الدين أن يبذلوا جهوداً مضاعفة في إشاعة معارف أهل البيت عليهما السلام المهجورة؛ أداءً منهم لدينهم تجاه القرآن والعترة. ولذا ألحت الضرورة أن نطرح

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، ومن المختصين بالدراسات العرفانية والأخلاقية. له مجموعة من الكتب والمقالات، من أفغانستان.

ما يمس التوحيد ومسائله من وجهة نظر الإمام الحسين عليه السلام; ليشتد بذلك سطوع معارفه . والتي ما برجت ساطعة . على معاهد العلم والثقافة، ومراكز الأبحاث والدراسات الدينية والإنسانية.

٢. الهدف من التوحيد العرفاني —

التوحيد هو الأساس الذي تستند إليه كافة أركان الدين والتصديقات الاعتقادية. فـكافة الأصول الاعتقادية وال تعاليم الدينية الأساسية ترجع إلى بنحو من الأنحاء. ولذا فقد تناولته مفصلاً العلوم الإسلامية، من كلام وفلسفة وعرفان، فخاض فيه كل منها اعتماداً إلى مبادئه الخاصة. غير أن الحكمة المتعالية والعرفان النظري . حسب ما يرى العديد من الخبراء والمتخصصين في المعرفة الإلهية . قد فاقا سائر العلوم الإسلامية (الكلام، والفلسفة المشائية، والتفسير، وغيرها) في القدرة على إماتة اللثام عن الحقائق التوحيدية الواردة في النصوص الدينية (القرآن؛ والحديث) وسائر مصادر الفكر الديني.

ومع ذلك ينبغي الالتفات إلى أن الهدف من التوحيد العرفاني هنا لا ينحصر في الوصول إلى التجربة الشهودية للعرفاء، والتي يُعبر عنها أحياناً بـ «وحدة الوجود»، بل هو التوحيد الخالص الصافي، الذي يمكن أن يفهم ويدرس على ضوء آيات القرآن ورويات أهل البيت عليهم السلام عامة، وكلمات الإمام الحسين عليه السلام خاصة، وذلك بالاستفادة من تجارب ومعطيات الحكماء والعرفاء العظام.

٣. ضرورة معرفة التوحيد في كلام الإمام الحسين عليه السلام —

إنّ من الأمور المهمة والأساسية في بحث التوحيد مسألة ضرورة معرفة «التوحيد» نفسه. ولهذا فقد عمل كل من القرآن والعترة على بيان الحقائق التوحيدية في مختلف المجالات بما يفوق بيانهم لأي مسألة أخرى، كما أنهما أكدَا على ضرورة معرفة الله. وفي هذا الصدد يقول سيد الشهداء: يا أيها الناس، إن الله ما خلق العباد إلا ليعرفوه^(١). وكذلك الأمر في دعاء عرفة، ذلك الدعاء المنعش للأرواح، حيث يُخاطب عليه السلام

الله تعالى مثيراً إلى أهمية معرفته سبحانه: أوجبتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ، يَأْنَ الْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ، وَرَوَعَتْنِي بِعَجَابِ حِكْمَتِكَ، وَأَيْقَظْتَنِي لِمَا دَرَأْتَ فِي سَمَائِكَ وَأَرْضِكَ مِنْ بَدَائِعِ خَلْقِكَ^(٢).

ففي الكلام الأول يعتبر الإمام الحسين عليه السلام أن فلسفة خلق الإنسان ترتكز بشكل أساس على معرفة الله، كما جاء في الحديث القديسي: كنْتُ كنزاً مخفياً، فأحببْتُ أن أُعرف، فخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ^(٤). لولا يخفي أن علينا الالتفات إلى أن عبارة: «لَكَيْ أُعْرَفَ» جعلت في الروايات غاية للخلق، لا غاية للخالق.

ويؤكِّد عليه السلام في الكلام الثاني على نقطته في غاية الأهمية، وهي أن أرقى إحسان يتلطّف به الله تعالى على عبده هو اخضاعه لحجج باطنية، كالعقل والقلب وسائر أدوات المعرفة، من جهة، ولحجج ظاهرية، كالأنبياء والأولياء الإلهيين، من جهة أخرى، كل ذلك في سبيل حث الإنسان على معرفة الحق تعالى.

كما أن بقية الأئمة عليهم السلام قد أكدوا بدورهم هذه المسألة. فقد اعتبر أمير المؤمنين عليه السلام أن معرفة الله هي أساس الدين، وفي هذا يقول عليه السلام: أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده^(٥).

ويقول الإمام الرضا عليه السلام، مُشَدِّداً على أهمية معرفة التوحيد: أول عبادة الله معرفته، وأصل معرفة الله توحيده^(٦).

وبذلك يظهر جلياً أن معرفة التوحيد تعدّ أهمّ وأوجب وظيفة تقع على عاتق أهل التوحيد، في نظر أهل البيت عليهم السلام، والإمام الحسين عليه السلام خصوصاً.

٤. تجلّيات التوحيد الإلهي في كلام الإمام الحسين عليه السلام —

تناولت النصوص الدينية التوحيد من جهاتٍ عدّة. وقد تبعتها في ذلك العلوم الإسلامية، من الكلام والفلسفة والعرفان والتفسير. وكان بحث التوحيد أحد الأبحاث التي طرحت في هذا المضمار. ورغم أن هذا القسم من التوحيد - الذي يعبر عنه أحياناً في العرفان الإسلامي بـ (توحيد الأنبياء)^(٧) - هو قسمٌ جدير بالدراسة والتحليل من حيثياته المختلفة فإننا سنكتفي هنا بتلك الحيثيات التي وردت في كلام الإمام

الحسين عليه السلام، دون غيرها.

معنى وحدانية الله —

تعدّ مسألة الوحدة اللامتناهية للحقّ، ونفي الوحدة العددية عنه تعالى، من المباحث المهمّة والأساسية التي تبني على أساس الفطرة الإنسانية، والتي تتفرع عن حقيقة الوحي الإلهي. ويعتقد عظماء أهل الحكمه والتفسير^(١) أنَّ الفطرة تدعو إلى إله واحد غير محدود العظمة والكبراء، ذاتاً وصفةً، غير أنَّ إلّفه الإنسان وأنسه في ظرف حياته بالأحاديث العددية من جانبٍ، وبلاء المليين بالوثنيين والشبيهين وغيرهم لنفي تعدد الآلهة من جانب آخر، أدى إلى أن تجد الوحدة العددية لنفسها طريقاً إلى العقول، وجعل حكم الفطرة المذكورة كالمغفول عنه، حتى صرّح بها مثل الرئيس أبي علي ابن سينا في كتاب الشفاء^(٢). وأمّا أهل الكلام من الباحثين فاحتاجوا جاناتهم على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العددية أيضاً. والحال أنَّ مسألة الوحدة واضحة في جميع الآيات التوحيدية في القرآن. غير أنَّ أهل التفسير والمتغلبين بعلوم القرآن من الصحابة والتابعين، ثمَّ الذين يلونهم، أهملوا هذا البحث الشريف. فهذه جوامع الحديث وكتب التفسير المأثورة عنهم لا أثر فيها من هذه الحقيقة، لا ببيان شارح، ولا بسلوك استدلاли، ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها، إلاّ ما ورد في كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام^(٣).

فبعد القرآن الكريم تحدث أهل البيت عليه السلام عن وحدانية الله وسائر صفاته. وهم تلامذة الحق في مدرسة القرآن والوحى، ولذا كان بيانهم خير بيان. ومن ذلك كلام سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام، حيث يقول: استخلص الوحدانية والجبروت، لا منازع له في شيء من أمره، ولا كفو له يعادله، ولا ضد له يُناظره، ولا سمي له يُشابهه، ولا مثيل له يُشاكله^(٤).

ويشير عليه السلام في كلامه هذا إلى أنَّ الله تعالى قد اختص نفسه بالوحدة الصرفية. ولإدراك عمق كلام الإمام عليه السلام، وبيان وحدانية الله من منظاره، ينبغي التتبّع إلى نقاط ثلاثة:

الأولى: إن الوحدة من حيث المفهوم هي من البدويّات، التي لا تحتاج في تصورها إلى شيء سواها^(١٢). وأمّا اتصاف الله تعالى بها فهو بمعنى أن وجوده تعالى لا يحد بحد، ليتمكن أن يفرض له ثانٍ وراء ذلك الحد. ولهذا ورد في سورة الإخلاص: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»؛ إذ إن لفظ «أحد» يستعمل استعمالاً يدفع إمكان فرض العدد في قباله^(١٣).

ومن خلال هذه الرؤية وهذا الفهم نستطيع أن نقول بكل بساطة: إن أعمق معنى يمكننا تصوره من كلام الإمام الحسين^{عليه السلام}، الذي قال فيه: «استخلص الوحدانية والجبروت» هو أن هدفه^{عليه السلام} من الوحدانية هي الوحدة الأحادية، لا الوحدة الواحدية والعددية، والتي تمتلكها كذلك سائر الموجودات، ولا تختص بالله تعالى.

الثانية: إن الوحدة الصرفية هي وحدة لا تحتوي أي شائبة من الكثرة، ولا يمكن أن نتصور فيها وجود أي حد أو نهاية. فلو كانت الوحدة عددية، وتتصورنا فيها وجود حد، فلن تكون وحدة صرفة؛ ولذا فإن ساحة التوحيد الإلهي منزهة عن الوحدة العددية. وفي هذا الإطار ورد عن أمير المؤمنين^{عليه السلام} أنه قال: «كل مسمى بالوحدة غيره قليل»^(١٤)؛ أي إن كل من اتصف بالوحدة من الموجودات غير الحق تعالى ستكون وحدته قليلة.

ومعنى كلامه^{عليه السلام} هو أنه لا يمكننا تفسير وحدانية الله بالوحدة العددية؛ لأن مقتضى الوحدة العددية، والتي تتجلى في الموجود المحدود، والقابل للانقسام، أنه كلما كان حجم التقسيم للشيء أكبر كلما اشتدت فيه الكثرة، وضعفـت فيه الوحدة، وبالتالي سيكون كل واحد عدي قليلاً بالنسبة للكثير الذي جعل في مقابله، ولو على سبيل الفرض. وأمّا الواحد الذي لا يتصور في معناه وجود حد ولا نهاية فإن احتمال الكثرة فيه معدوم؛ لعدم عروض الحد والإمتياز عليه، وعدم نقصان وجوده من شيء، حتى يكون كثيراً بانضمامه، وقليلاً عند فقدانه، بل إن وجوده هو بحيث كلما فرض له ثانٍ عاد أولاً؛ لأنـه لا يتحمل وجود شيء ثان^(١٥). ونخلص من هذا إلى أن الوحدانية المتصورة في كلام الإمام الحسين بالنسبة إلى الله تعالى لا يمكن أن تكون هي الوحدة العددية؛ لأنـها غير خالصة ومحدودة.

الثالثة: نستنتج من مجموع المسائل التي مررت باختصار في النقطتين السابقتين أن مراد الإمام عليه السلام من قوله: «استخلص الوحدانية والجبروت» هو الوحدة الأحادية، التي يُعبر عنها بالوحدة الحقيقية^(١٦)، والتي لا يمكن أن يتسلل إليها أي شائبة من الكثرة، أو يتصور ويفترض فيها أي نوع من التعدد. والشاهد على هذا المعنى هو نفي الكفر والضد وأمثال ذلك عن الله تعالى في التغافير والجمل الواردة عنه عليه السلام في الكلام السابق. وعلى هذا لو صادفتنا في بعض الأدعية عبارة: «لك يا إلهي وحدانية العدد»^(١٧) فإن المراد من ذلك هو ملكية الوحدة العددية، دون الاتصال بها؛ أي إن الإمام السجاد عليه السلام يبيّن إلى الله تعالى بأنه هو المالك للوحدة العددية كذلك، والتي تُعدّ منشأً لكل هذه الكثرة^(١٨). وأدلة دليل على أن الإمام عليه السلام لم يكن في هذا الدعاء في صدد إثبات الوحدة العددية ما يلي:

أولاً: إن الوحدة العددية في الاصطلاح الفلسفى هي من مقوله «الكم»، التي تُعدّ من الأعراض ومحلوقة لله، فلا يمكننا القول بأنّه تعالى متصرف بها.

ثانياً: وصلنا العديد من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام تصرّح بنفي الوحدة العددية عن الحقّ تعالى، ومن جملتها: «واحدٌ لا بعده»^(١٩)، «الأحدُ لا بتأويل عدد»^(٢٠)، و«واحدٌ لا من عدد»^(٢١).

ثالثاً: وكما يقول أحد كبار أهل الفكر والمعرفة^(٢٢)، فإنّ مسألة بطان الوحدة العددية هي من الوضوح بمكانٍ جعل أمير المؤمنين عليه السلام يستدلّ بها على نفي الأحد عن الله تعالى، حيث ورد عنه في نهج البلاغة أنه قال: «مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَهُ»^(٢٣). وبناءً عليه لا نستطيع القول بتاتاً بأنّ الدعاء المتقدم ناظرٌ إلى وحدة الله العددية؛ إذ إن هذه الوحدة لا تتوافق أبداً مع المباني الفكرية لأهل البيت عليهم السلام.

التوحيد المغض والخاص —

نظراً لكون أهل البيت عليهم السلام هم الحراس الساهرون على حفظتراث الوحي وتفسيره فقد سعوا إلى وضع المعارف السماوية في أيدي الناس بصفاتها، نقية من سوء الفهم. ولهذا تعرّضوا لبيان المسائل الدينية في مختلف أبعادها. ومن المعارف القرآنية

التي تمت المحافظة عليها جيداً ببركة أهل البيت عليهم السلام التوحيد الإلهي؛ إذ إنَّ الأئمَّة عليهم السلام، ومن خلال تقديم تفسير صحيح لهذا التوحيد، لم يسمحوا عبر العصور التاريخية المختلفة لسحابة التأويل المنحرف المعتمة بأن تخيم بشكل كامل عليه، لتصاب الأمة الإسلامية - نظير الأمم السابقة - بالانحراف العقائدي بعد وفاة نبيها. وفي هذا الخضم، ورغم جميع المشاكل - التي صُبِّت على الأمة الإسلامية في عصورهم ..، يقوم سيد الشهداء في إحدى خطبه بتحذير الناس من الأفكار والأقوال المنحرفة المرتبطة بالتوحيد؛ للمحافظة على الأصول الاعتقادية والتوحيدية، فيقول: أيها الناس، اتقوا هؤلاء المارقة، الذين يشبهون الله بأنفسهم، يضاهئون قول الذين كفروا من أهل الكتاب، بل هو الله ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير، لا تداوله الأمور، ولا تجري عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث^(٢٤).

ويحتوي هذا الكلام على بعض اللطائف، سنسعى إلى دراستها وبيانها من خلال محاور عدّة:

أ. لحن الخطاب -

يظهر بشكل جليّ من لحن خطاب الإمام عليه السلام وعباراته أنه كان يتبع المسائل العقائدية بقلق وحساسية مفرطين، وخاصة ما يمس التوحيد، الذي يشكل أساس الأصول العقائدية، وأنه كان شديد الاهتمام في متابعته لذلك، كما كان يسعى بما أوتي من قوّة للحؤول دون تسلل الأفكار المنحرفة إلى الأفق العقائدي للأمة. وقد كان يهدف من ذلك إلى المحافظة على التراث الصادر عن الوحي ورسالة نبي الإسلام، وسيرة أهل البيت عليهم السلام، وخصوصاً أمير المؤمنين عليه السلام. فمن باب المثال: يُنقل في السيرة العلمية والعملية لأمير المؤمنين عليه السلام عن شريح بن هاني أنَّ أعرابياً سأله عليه السلام في حرب الجمل عن التوحيد، فما كان من أصحابه إلا أن انقضوا عليه قائلاً: هل هذا موضوع مناسب لمثل هذا السؤال، إنَّ أمير المؤمنين في حالة حرب؟ غير أنَّ الإمام عليه السلام قال لهم: دعوه ليسأل، فحرينا مع هؤلاء القوم هو حول نفس مسألة التوحيد هذه، وبعد ذلك

تحدّثَتْ حول التوحيد بشكلٍ مفصلٍ^(٢٥).

وكاستمرار لهذا المسار الفكري لأهل البيت^{عليهم السلام} سعى سيد الشهداء بدوره، وبشكل دائم، للمحافظة على القيم التوحيدية، إلى أن انتهى به الأمر إلى النهوض لمواجهة التصور اليزيدي القائل بأنه: «لا خبر جاء، ولا وحي نزل»^(٢٦)؛ وذلك من أجل صيانة تراث الوحي، فرضي بشهادته وأسر أهل بيته^{عليهم السلام} في سبيل حفظ كلمة التوحيد وبقائهما.

وعليه تكون أول رسالة مستخلصة من الكلام السابق لسيد الشهداء موجهةً إلى الجميع. وخاصةً لأولي الفكر والنظر ، ومفادها أنه لا بدّ من السعي في سبيل المحافظة على الأصول الأساسية للمعتقدات الدينية، وأن لا يقرّ لهم قرار في طريق صيانة معارف القرآن والعترة.

بـ الإشارة التوحيدية في كلام الإمام^{عليه السلام}

يحدّر سيد الشهداء الجميع من مغبة الابتلاء بالانحراف العقائدي على مستوى التوحيد، قائلاً: إياكم أن تكونوا مثل أولئك الذين يشبهون الله بأنفسهم، ويماثلون الكفار من أهل الكتاب في حديثهم عن التوحيد. وكأنه^{عليه السلام} يريد أن يقول بأنه إذا كان المسيحيون قد تورّطوا بعد نبيّهم عيسى^{عليه السلام} بالتثليث، وبنو إسرائيل في فترة الغياب بعبادة العجل، فإنّ بين أظهركم طائفة غفلت عن روح الدين، وعجزت عن إدراك التوحيد، حرمت نفسها من نور أهل البيت^{عليهم السلام}، وهي تريد أن توقع التوحيد الإسلامي الصافي في نفس المصير الذي آل إليه التراث التوحيدى للأنبياء السابقين؛ لتشتت الناس عن طريق التوحيد المحسن والخاص. كما أنّ بعض الفرق الباطنية «بما أنها لم تدرك حقيقة الطريق فقد روجت للأساطير»، وقدّمت تصوّرات مشينة حول المسائل التوحيدية. وفي هذا الصدد يشير الإمام الحسين^{عليه السلام} إلى بعضٍ من تجلّيات الحقائق التوحيدية، محذراً الأمة الإسلامية من خطر الانحراف على مستوى التوحيد، موضحاً أنَّ التوحيد الخالص الذي لا سبيل لتوهُّم التشبيه فيه هو نفس ما جاء به القرآن الكريم «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشورى: ١١)، و«لَا تُنْزِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ

يُذِكِّرُ الْأَبْصَارَ» (الأنعام: ١٠٣). فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْأَحْوَالُ، وَلَا تَزُلُ عَلَيْهِ الْأَحْدَاثُ.

وَمِنْ هَنَا يَظْهِرُ أَنَّ الْإِمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُشِيرُ فِي كَلَامِهِ إِلَى مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمَسَائلِ، نَسْعَى فِي مَا يَلِي إِلَى دراستِهَا عَلَى سُبْلِ الْاِخْتِصارِ:

١. يَقُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ خَلَالِ الْاسْتِنَادِ إِلَى الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». وَمَرَادُهُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ إِنْ كُنْتُمْ تَعْتَقِدونَ بِنَصِّ الْقُرْآنِ الَّذِي يُنْفِي الْمِثْلَ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا تُشْبِهُوهُ إِذَا بَأَيِّ أَحَدٍ. هَذَا مَعَ أَنَّ «الْمِثْلَ» لَا يُمْكِنُ تَصْوِرُهُ بِحَسْبِ الدَّلِيلِ الْعَذْلِيِّ إِلَّا فِي ظَاهِرَتِينَ أَوْ أَكْثَرَ تَمَكَّنَ مَاهِيَّةً مُشْتَرِكَةً، وَبِمَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا مَاهِيَّةً لَهُ، وَهُوَ وَجُودٌ مَحْضٌ، فَإِنَّهُ عَزٌّ وَجَلٌ لَا مِثْلَ لَهُ.

٢. الْمَسَأَلَةُ الْأُخْرَى الَّتِي تَمَّتِ الإِشَارَةُ إِلَيْهَا فِي كَلَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ هِي قَضِيَّةُ رُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى بِالْعَيْنِ. فَقَدْ تَوَهَّمَتْ بَعْضُ الْفَرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ؛ بِسَبِبِ ابْتِعَادِهَا عَنْ سَنَاءِ نُورِ الْوَلَايَةِ، إِمْكَانِ رُؤْيَا اللَّهِ تَعَالَى فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ^(٢٧). وَاعْتَقَدَ بَعْضُهَا الْآخِرَ بِحَصْولِ ذَلِكَ فِي الْآخِرَةِ فَقَطَّ^(٢٨). غَيْرُ أَنَّ هَذِهِ الْمَسَأَلَةَ مَرْفُوضَةٌ فِي كَلَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَفِضًا قَاطِعًا.

وَمِنْ الْجَدِيرِ بِالذِّكْرِ أَنَّ مَسَأَلَةً «الرُّؤْيَا» تَعْتَبَرُ مِنَ الْمَسَائلِ الْخَلَافِيَّةِ الَّتِي ظَهَرَتْ بَيْنَ مُخْتَلِفِ الْمَذاهِبِ الْإِسْلَامِيَّةِ، بِحِيثُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْمَذاهِبِ تَعْرَضُ لِبَحْثِهَا بِشَكْلٍ مُفْصَّلٍ، مِنْ خَلَالِ الْاسْتِنَادِ إِلَى ظَواهِرِ بَعْضِ الْآيَاتِ وَالرِّوَايَاتِ.

وَعَلَى نَفْسِ هَذِهِ الْمَوَالِ شَكَّلتْ «الرُّؤْيَا» مَدَارَ بَحْثِ الْعَدِيدِ مِنَ الرِّوَايَاتِ الشِّيعِيَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ؛ بِالاستِعْانَةِ بِالرِّوَايَاتِ وَالْآيَاتِ النَّافِيَّةِ لِلرُّؤْيَا، نَسْتَطِعُ أَنْ نَسْتَنْجِي بِأَنَّ مَرَادُ هَذَا النَّوْعِ مِنَ الرِّوَايَاتِ هُوَ الْرُّؤْيَا الْقَلْبِيَّةُ، وَلَيْسَ الرُّؤْيَا بِالْعَيْنِ^(٢٩).

٢. وَأَمَّا الْمَوْضُوعُ الْآخِرُ الْمُسْتَفَادُ مِنْ كَلَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهُوَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيْسَ مَحْلًا لِلْحَوَادِثِ. وَمِنْ بَيْنِ جَمِيعِ الْفَرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ تُعَدُّ الْكَرَامِيَّةُ الْفَرَقَةُ الْوَحِيدَةُ الَّتِي عَانَتْ مِنْ هَذَا التَّوْهُمِ الْقَائِلِ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَجْرِي عَلَيْهِ الْأَحْدَاثُ^(٣٠). غَيْرُ أَنَّهُ وَبِأَدْنَى تَأْمُلٍ يَظْهَرُ لَنَا بَطْلَانُ هَذَا الْاعْتِقَادِ؛ إِذَا بِأَنَّ التَّغْيِيرَ وَالتَّحُوْلَ هُما مِنْ خَصَائِصِ الْمَادِيَّاتِ، فَلَا سُبْلٌ لِهِمَا إِلَى الْمَجَرَّدَاتِ، نَاهِيَّكُمْ عَنِ الْبَارِيِّ تَعَالَى.

استحالة معرفة حقيقة وجود الحق سُبْحَانَهُ —

وَمِنْ الْمَبَاحِثِ الْمُهِمَّةِ الَّتِي تمَّ التَّعَرُّضُ لِهَا فِي كَلَامِ سَيِّدِ الشَّهَادَاتِ مَسَأَلَةُ امْتِنَاعِ

معرفة حقيقة ذات الحق سُبْحَانَهُ، واستحالة إدراكها. وقد حظيت هذه المسألة باهتمام خاص في كلمات الإمام الحسين عليه السلام: ولا يقدر الواصفون كُنْهُ عظمته، ولا يخطر على القلوب مبلغ جبروته، لأنَّه ليس له في الأشياء عديل، ولا تدركه العلماء بآلياتها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلا بالتحقيق، إيقاناً بالغيب؛ لأنَّه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين... ما تصور في الأوهام فهو خلافه... احتجب عن العقول كما احتجب عن الأ بصار، وعمَّ في السماء احتجابه كمَّنْ في الأرض... يصيِّب الفكر منه الإيمان به موجوداً، ووجود الإيمان لا وجود صفة، به توصف الصفات لا بها يوصف، وبه تعرف المعارف لا بها يعرف^(١).

وبما أنَّ الدراسة الكاملة والمفصلة لهذا الكلام تحتاج إلى بحثٍ مفصَّلٍ وواسعٍ سنقتصر هنا على الإشارة إلى بعض النقاط، بما تتيحه سعة المقالة:

أ. تحديد محل البحث—

تمَّت الإشارة في كلام الإمام الحسين عليه السلام إلى أنَّ المعرفة الكاملة لذات الحق سُبْحَانَهُ لا تتيَّسر لأحدٍ أبداً^(٢). فلا أهل الفكر قادرُون على قص عنقاء ذاته بشباك المفهوم؛ إذ إنَّ حقيقة الوجود المحسُود لا تأتي إلى الذهن بتاتاً، والمفاهيم لا تتجاوز مستوى مرآة ذات الحق. ولا أهل الشهود متمكنُون من الاهتداء إلى كُنْه ذاته؛ لأنَّ الوجود اللامحدود لا يدخل تحت حيطة شهود المحسود أبداً^(٣). ومن أجل ذلك يقول أمير المؤمنين: «الذِّي لَا يُدْرِكُه بُعْدُ الْهَمَّ، وَلَا يَنْالُه غُوصُ الْفَطْنَ»^(٤). وعلى امتداد هذه النظرة سار التراث العرفاني لأهل المعرفة، الذين قالوا: حار جميع الأنبياء وأولياء الله في الذات الإلهية، ولا يمكننا أن ندرك الحق تعالى إلا من خلال الأسماء والصفات، لا من حيث الذات؛ إذ إنَّ معرفة ذات الحق لا تتيَّسر لأيِّ أحد؛ لأنَّه من هذه الناحية لا نسبة بين الحق سُبْحَانَهُ وبين العالم والعالمين^(٥).

كما يعتقد أهل الحكمَة بدورهم أنَّ معرفة الله تعالى كما هو مختصَّ به سُبْحَانَهُ، ولا يمكن لأيِّ عقل أن يعرِفه كما هو عليه في نفسه^(٦)؛ إذ إنَّ حقيقة الوجود الواجبِي جلَّ مجده لا يمكن إدراكُها بأيِّ علم (حصلَّياً كان أم شهودِياً)^(٧).

بـ. الدليل على المسألة —

لماذا لا يمكن إدراك حقيقة وجود الحق تعالى؟ لقد ورد الجواب عن هذا السؤال في ضمن كلام سيد الشهداء بهذه الكيفية: «وبه تعرف المعرف لا بها يُعرف»؛ أي إن المعرفة كيما كانت فهي قبس من فيضه تعالى، ولذلك لا يمكنها تسليط الضوء على الحق سبحانه، وجلاء حقيقة وجوده بشكل كامل؛ لكي يتمكّن طلاب صومعته من الاهتداء إلى كنه ذاته؛ إذ إن الفيض لا يقدر أبداً على الإحاطة بالمبأدا الفياض. وعند التحليل المختصر لهذه المسألة ينبغي علينا القول إجمالاً بوجود طريقين لإدراك الوجود: الأول: طريق الحصول؛ والآخر: طريق المشاهدة. وأمّا إدراك الحق تعالى من خلال العلم الحصولي فلا يمكن حصوله؛ لعدة أسباب:

أولاً: تلعب الماهية دوراً أساسياً في العلم الحصولي، وبما أن الحق سبحانه وجود محض، ولا ماهية له، فإنه يأبى عن الاكتناه من خلال العلم الحصولي.

ثانياً: كل موجود ذهني هو عَرَضٌ قائم بالذهن، والله تعالى ليس بعرض؛ لأن العَرَض مفتقر إلى محل، والله منزه عن المحل.

ثالثاً: الوجود الذهني عبارة عن حصول صورة موجودٍ ما في الذهن، مع كون هذه الصورة مطابقة للخارج، وهذا ما يؤدي إلى تبدل الوجود من خارجي إلى ذهني، مع حفظ الماهية، الأمر الذي يمكن تصوّره بالنسبة إلى الموجود الذي يمتلك ماهية فقط، وإلا لزم انقلاب الوجود العيني إلى الوجود الذهني، وهو محال.

وأمّا في ما يخصّ الطريق الثاني فيمكّنا القول - بشكل مختصر -: إنّ ما يُعلم من خلال المشاهدة يمتلك حتماً وجوداً نسبياً بالنسبة إلى العالم به؛ بمعنى أنّ وجوده من حيث هو محسوس [ومشهود] سيمتلك من نفس هذه الحيّثيّة وجوداً بالنسبة إلى الجوهر الحاس [والشاهد]، وسيكون مثل هذا الوجود رابطياً، نظير: وجود الحال والعرض بالنسبة إلى المحل والموضع، أو من قبيل: المجعل بالنسبة لجاعله. ونظراً لكون وجود الحق تعالى حقيقياً، وليس من سُنْخ الوجود الراطي، فإنّ حقيقته لن تكون معقوله [ومشهودة] من قبل أي شيء، سوى ذاته المقدّسة. وإذا ما أُمِكِّنت معرفة الحق سبحانه فإنّ ذلك سيكون بمقدار تجلّي نور وجوده للمظاهر الوجودية، لا أكثر^(٢٨).

ج. الرسالة التنزيةية لهذا البحث—

المسألة التي ينبغي الالتفات إليها في هذا البحث تكمن في أن قولنا بعدم إمكانية معرفة وجود الحق تعالى وإدراكه كان مجرد تزيه ذاته المقدسة، دون أن يعني ذلك تعطيل العقل عن معرفته سبحانه. ولهذا السبب نجد في كلام الإمام الحسين عليه السلام أنه وفي عين التزير الكامل للحق سبحانه قد منع عن تعطيل معرفته تعالى، وذلك حين قال: «يُصِيبُ الْفَكْرُ مِنْهُ الْإِيمَانَ بِهِ مُوجُودًا». فمعنى كلامه عليه السلام أنّ من الممكن إدراك موجودية الحق سبحانه من خلال الفكر والتعقل، من دون زيادة وصف خارج عن وجوده تعالى. وبناءً عليه فإنّ ما تمت الإشارة إليه في كلام سيد الشهداء، وكذلك في التراث العرفاني والفكري لأهل الفكر والمعرفة، ناظر إلى نفي المعرفة الكاملة بذات الحق سبحانه، واكتئاب حقيقة وجوده اللامتناهي، وليس إلى معرفته الإجمالية، المتحصلة من خلال أسمائه وصفاته تعالى. ولذلك يقول أمير المؤمنين: لَمْ يُطْلِعْ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ، فَهُوَ الَّذِي تَشَهَّدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ^(٣٩).

فكلامه عليه السلام يعني أن المعرفة والاكتئاب من خلال تحديد صفة الحق . التي هي عين ذات غيبة اللامتناهي . مستحيلة ، وليس في متناول الجميع . وأماماً أصل معرفته فشعد واجبة ، فضلاً عن أن يتعلّق بها منع ، أو يوضع عليها حجاب . وعليه لا يوجد أي مانع من ذلك المقدار الواجب من المعرفة ، والإلّا لكان ذلك نقضاً للغرض.

وأخيراً نرى من الضروري التذكير بهاتين النقطتين :

أولاً: ما ورد في كلام الإمام الحسين عليه السلام بأن «ما تصور في الأوهام فهو خلافه»، لا يُراد منه بأن الحق سبحانه مغاير للصورة الذهنية؛ إذ إن جميع الأشياء الخارجية والظواهر العينية على هذا النعت . أي إن وجودها الذهني غير وجودها الخارجي .. بل المراد من ذلك أن الله تعالى هو على خلاف ما يُكشف عنه بواسطة التصور الذهني، فلا ثُحيط به أي صورة ذهنية^(٤٠).

ثانياً: إن «صفات الحق تُعرَف من خلال وجود الحق، لا أن وجود الحق يُعرف بصفاته».

وسيأتي توضيح هذه المسألة عند بحث طرق المعرفة التوحيدية.

التوحيد في الريوية —

من المباحث الأخرى التي تمت الإشارة إليها في كلام الإمام الحسين عليه السلام حول التوحيد الإلهي هو التوحيد في تدبير العالم وإدارته. فقد قال عليه السلام، مستنداً إلى القرآن: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ... سُبْحَانَهُ سُبْحَانَهُ، لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا وَتَفَطَّرَتَا»^(٤)؛ إذ إنَّ المشركين كانوا يعتقدون بتفويض نظام الكون في تدبیره إلى موجوداتٍ أخرى غير خالق العالم، ولذلك من المتصور وجود آلهة متعددة.

وفي نقد هذه النظرة يقول القرآن الكريم: لو فرضنا وجود أكثر من إله لهذا العالم فإنَّ هذه الآلهة ستكون متباعدة على مستوى الذات والحقيقة، وهذا التباين والاختلاف في الذات سيفضي إلى اختلافها في إدارة شؤون العالم وتدبیره، وبالتالي سيستتبع ذلك فساد نظام الكون واندثاره. وبما أنَّ العالم يسير وفق نظام متناسق بشكلٍ كامل نستنتج أنَّ الذي يدبیر العالم هو إلهٌ ومدبِّر واحد. وقد ورد في حديث سيد الشهداء ع عن التوحيد التدبيري، استناداً إلى هذه الآية المباركة، ومفاده أنَّ الوحيدة والانسجام والتباين الذي يحكم عالم الوجود على مستوى النظم والتدبیر يقتضي حتماً وجود مدبرٌ منزهٌ عن أيٍّ نقص، ومنه النقص الذي ييرز من امتلاك شريكٍ في تدبیر العالم. قال عليه السلام، لعدة مرات: سبحانه سبحانه. وهنا قد يُطرح علينا هذا التساؤل: مع أنَّ النظام الحاكم على العالم يحكى عن تدبیره من قبل مدبرٍ واعٍ، لكنَّ ما هو الحال في أن نفترض وجود إلهين ومدبِّرين للعالم يدبِّرانه بالتوافق والانسجام والتدبیر العقلي؛ وذلك حفظاً لمصلحته وإدارته؟ وفي هذا الصدد يقول العلامة الطباطبائي: هذا غير معقول؛ فإنَّ معنى التدبیر التعلُّقي عندنا هو أن نطبق أفعالنا الصادرة متأثراً على ما تقتضيه القوانين العقلية الحافظة؛ لتلائم أجزاء الفعل وانسياقه إلى غايته، وهذه القوانين العقلية مأخوذة من الحقائق الخارجية، والنظام الجاري فيها الحاكم عليها. فأفعالنا التعلُّقية تابعةٌ للقوانين العقلية، وهي تابعةٌ للنظام الخارجي، لكنَّ الرَّبُّ المدبِّر للكون فعله نفس النظام الخارجي، المتبع للقوانين

العقلية، فمن الحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية، وهو متبع^(٤٢).

٥. التوحيد الصمدي—

ومن المطالب التوحيدية التي أشير إليها في كلام سيد الشهداء التوحيد الصمدي. ويشكّل هذا البحث أوج المباحث التوحيدية المطروحة في الحكمة المعلالية^(٤٣)، وبيت القصيد في العرفان الإسلامي. وقد يُعبّر عنه أحياناً بالتوحيد الوجودي^(٤٤). ويظهر جلياً من كلمات الأئمة الموصومين، خصوصاً أمير المؤمنين والإمام الحسين عليهم السلام، أنّهم تناولوا هذا البحث بالعرض والتحليل في محورين اثنين:

أ. معنى صمديّة الحق تعالى—

يرى عن الإمام الحسين عليه السلام أنه قال في ذيل الآية المباركة «اللهُ الصَّمَدُ»: الصمد الذي لا جوف له، والصمد الذي قد انتهى سُودَّه، الصمد الدائم الذي لم يزل ولا يزال^(٤٥).

وقال أيضاً في جوابه عن رسالة أهالي البصرة، الذين سألوه عليه السلام عن معنى (الحمد): إن الله سبحانه قد فسر الصمد فقال: «اللهُ أَحَدٌ ◆ اللَّهُ الصَّمَدُ»، ثم فسره فقال: «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ»... بل هو الله الصمد، الذي لا من شيء، ولا في شيء، ولا على شيء، مبدع الأشياء وحالقها... فذلكم الله الصمد^(٤٦). وسنحاول استعراض الخطاب الذي تضمنته كلتا الروايتين حول التوحيد الصمدي، من خلال نقاط عدّة:

الأولى: كما أن الآيات القرآنية يفسّر بعضها بعضاً^(٤٧) فالروايات كذلك أيضاً. وبناءً عليه عندما نضع هذا المقطع من كلام سيد الشهداء، الذي يقول فيه: «الحمد الذي لا جوف له»، إلى جانب كلام أمير المؤمنين عليه السلام حول معنى الصمد، الذي مفاده أن «تأويل الصمد لا حدٌ، ولا حدود، ولا يخلو منه موضع»، فسنخلص بكل يُسّر إلى أنّ عدم التوفّر على جوف يعني منه الوجود الواسع، الذي لا حدّ ولا حدود له؛ لأنّ الوجود الذي يمتلك حدّاً وحدوداً هو ذو جوفٍ حتماً، بالإضافة إلى أنّ عكس هذه

القضية صادقًّا أيضًا (الوجود الذي له جوف له حدٌ وحدود). وعليه بما أنَّ الله تعالى صمد فإنَّه يتوفَّر على وجودٍ غنيٍ ولا متناهٍ. ونظرًا إلى كون الوجود اللامتناهي لا يدع مجالًا لغيره، وإنَّما كان غير متناهٍ، فإنَّ وجود الله تعالى المطلق لا يسمح بتاتًا بتحقُّق وجود آخر؛ لأنَّه لو فرضنا معه وجودًا آخر فلن يخلو ذلك الوجود من إحدى صورتين: إمَّا أن يكون محدودًا ومتناهياً، وإمَّا أن يكون غير محدودٍ، ولا متناهٍ.

أمَّا الصورة الأولى فهي نفس ما يُطلَق عليه في النصوص الدينية بالأية، وفي الفلسفة بالملول، وفي العرفان بالظاهر. ومن البديهي أنَّه لا حيَّة لوجود الآية من حيث هي آية إلَّا الحكاية عن صاحبها؛ ولذلك قيل بأنَّ كُلَّاً من السماء والأرض بما فيها هو جميعه آياتٌ لله تعالى، وتشكُّل الآية عين جوهر ذات الأشياء، والأشياء بجميع شراشر ذاتها آية للحق. وبما أنها عين الآية والربط بالواجب فإنَّ حقيقتها ترجع إلى الحكاية، وبالتالي لن يبقى لها أيٌّ حظٌ من الوجود. عليه فليس لما سوى الله أيٌّ شأنٌ من الشؤون إلَّا أنه آية لِلله سبحانه^(٤٨).

وكذلك المعلول لا يمتلك بدوره أيٌّ حيَّة سوى أنَّه أثرٌ للعلة، ويمثُّل عين الربط والفرق^(٤٩).

وعبارة المظهر هي على نفس هذا المنوال؛ إذ إنَّ المظهر يعني الآية والمرأة التي تبرز الظاهر، والتي لا شأن لها غير الحكاية.

وأمَّا الصورة الثانية (الوجود اللامتناهي) فلا مجال لفرضها؛ إذ لا تتحقَّق لوجوديَّن غير محدودين في عالم التصور، وإنَّما سيكون كُلُّ واحدٍ منها في هذه الحالة فاقدًا لكمالات الآخر؛ أي إنَّه لن يتوفَّر على كمالاته، وبالتالي سيكون كلاهما محدوداً. عليه سيكون الوجود منحصرًا في النشأة الكونية بالوجود اللامتناهي للحق تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، بحيث لن يبقى مكان لأيٍّ وجود خارج هذه الدائرة. ولذلك يقول أمير المؤمنين^{عليه السلام}: فسبحانك ملأتَ كُلَّ شيء، بانتَ كُلَّ شيء، فأنتَ لا يفقدك شيء^(٥٠).

ويقول كذلك في موضع آخر: اللهم إني أسألك بعظمتك التي ملأتَ كُلَّ شيء، وبأسمائك التي ملأتَ أركانَ كُلَّ شيء، وبنور وجهك الذي أضاء له كُلَّ شيء^(٥١).

وعلى نفس هذا المنوال ينادي الإمام السجادي ربه قائلاً: أنت الله لا إله إلا أنت، الداني في علوه، والعالي في ذروة^(٥٢).

الثانية: يقول سيد الشهداء: «الحمد لله دائم، الذي لم يزل، ولا يزال». فإذا دققنا في هذه العبارة من كلامه عليه سنجدها كذلك في صدد بيان التوحيد الصمدي؛ إذ إنها تبيّن صمديّة الحق تعالى من خلال أزليته وأبديته، ونفت التقى بالحد والنهاية عن وجوده عزّ وجلّ، بدءاً وختماً (أولاً وأبداً)؛ وذلك لأنّ حقيقة معنى الأزلية والأبدية هي عدم تناهي الله تعالى وعدم محدوديّته على مستوى الذات والصفات. وبناء عليه إذا اعتربناه سبحانه غير محدود بدايةً ونهايةً. مع أن الآيات الإلهية بحسب تعريف القرآن الكريم لا شأن لها فيما بين ذلك إلا الحكاية عن الوجود .. فإننا نستنتج من ذلك بنحوٍ قاطع أنه لا مجال لافتراض تحقق أي شيء في عالم الوجود سوى الحق تعالى ومظاهره الجمالية والجلالية. وكما يقول حافظ: وما هذه الصور الباردة في الشراب كلها، وهذه الألوان والرسوم، سوى شعاع واحد من طاعة الساقي، التي انعكست في الكأس.

الثالثة: وبياناً لمعنى الصمد فقد انتهى الإمام في كلامه إلى الاستعانة بالقرآن الكريم نفسه، حيث يقول: «الله الصمد ◆ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوَلَّدْ ◆ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» (الإخلاص: ٤ - ٤).

فرغم أنه لم يتم في هذا الكلام طرح التوحيد الصمدي بمعناه العرفاني بشكل مباشر، غير أنّ من الممكن استفاده بذلك من رؤية أهل المعرفة ونظرتهم إلى عالم الوجود؛ فهم يعتقدون بأنّ جميع الظواهر الكونية موجودة بوجود الحق، وأنّها تجلّ له، وليس لها باستقلال نفسها أي وجود. وعليه فلا مثيل له تعالى في الكون، وهو الصمد المطلق. وبما أنّ الموجودات بأسرها معلولة لوجود الحق سبحانه، وليس وجودها في عرض وجوده، فقد ورد في الآية بأنه «لَمْ يَلِدْ». وبما أنه عزّ وجلّ لا يحتاج في وجوده إلى أي شيء؛ لصميته، فقد قال: «وَلَمْ يُوَلَّدْ». ونظراً إلى كون غير الحق سبحانه من الموجودات الأخرى متمحض في العدم، وأنّه لا عدل له في الوجود، فقد قال: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ».

بـ. مجالی ظهور الحق

المسألة الأخرى في كلام سيد الشهداء التي تصرّح بالتوحيد الصمدي هي مسألة ظهور الوجود والغنى المطلق للحق تعالى. فمن خلال الاعتراف بهذه الحقيقة يخاطب الله تعالى في دعائه يوم عرفة قائلاً: كيف يُستدلّ عليك بما هو في وجوده مفترّ إلىك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظہر لك؟ متى غيّت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقباً^(٥٣).

وتسلط هذه العبارة النورانية من العبادة المتجسدة الضوء على ما النقاط التالية:
أولاً: جميع الظواهر الكونية لا تُعد فقيرة فحسب، بل هي عين الفقر، بحيث إن هويتها الوجودية صيفت على أساس الفقر وال الحاجة والتعلق؛ وأمام الحق تعالى فهو غني بالغنى المطلق، وهو ما ورد بعينه في القرآن الكريم: «أَنْتَمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»^(٥٤).

ثانياً: كل شيء له حظ من الظهور والبروز في النشأة الكونية ما هو إلا تجلّ لظهور الحق سبحانه ونور وجوده تعالى، الذي تجلّ لخلقه من خلال هذه المظاهر الوجودية، بحيث لا شيء في العالم ظهر من تقاء نفسه؛ لأن وجوده كذلك هو من ربه. وهكذا ينتهي بنا هذا البيان الحسيني إلى أن النور الحقيقي والظهور الكامل مختصان بهذا الإله، بل إن كل شيء في العالم له حظ من النور والظهور فإنما نوره وظهوره منه، والعالم بأسره ما هو إلا تجلّ لظهوره، وإنّ فلا وجود له من نفسه حتى يكون له ظهور. وكما قال سيد الشهداء: كيف يُستدلّ عليك بما هو في وجوده مفترّ إلىك؟

وعلى ضوء هذا النحو من المعارف المستقاة من أهل البيت_{عليهم السلام} ذكر بعض المحققين العظام بأنه قد وجد العالم بأسره من خلال تجلّ الحق تعالى. وتجلّ النور هو أصل حقيقة الوجود، أي اسم الله. فالله نور السماوات والأرض، أي إن السماوات والأرض هي تجلّ الله، وكل شيء له تحقق فإن له هذا النور والظهور، وهو ذلك النور. فجميع الموجودات هي نور، وهي بأسرها نور الله تعالى، أي إن وجود السماوات

والأرض يعبر عن النور، وعن الله، والسماءات والأرض فانية فيه إلى الحد الذي قال فيه عزّ وجلّ: «الله نور السموات والأرض»، لا أنَّ الله يُنور السماوات والأرض. وإذا ما رفع ذلك الشعاع والتجلّى الذي تظهر به الموجودات على ساحة الوجود فستطوى جميعها في كتم العدم^(٥٥).

ج. خلاصة واستنتاج —

من مجموع ما تقدم، وبالالتفات إلى العناصر الثلاثة الأساسية المستخلصة من كلام سيد الشهداء؛ أي مفهوم صمديّة الله تعالى، ونفي أي حدّ وجوده من جهة؛ والفقير الوجودي للعالم، والغنى المطلق لله تعالى؛ وتجلّيه في الوجود من جهة أخرى. بحيث تكون جميع ظواهر العالم مجلّى لظهوره، وشعاعاً من نور وجوده..، ننتهي بوضوح إلى أنَّ البحث حول التوحيد الصمدي على ضوء كلمات أهل البيت عليهم السلام، وخصوصاً سيد الشهداء، ليس بحثاً ممكناً فحسب، بل إنَّ العديد من كلماتهم إنما يدرك عميقها من خلال هذه الدراسة، وعلى ضوئها نجد أنَّ مرادهم منها هو أيسر تناولاً. فإنه إذا علمنا بالتأكيد الكبير الذي تضمنته كلمات الأئمة عليهم السلام على نفي الحدّ عن وجود الله تعالى، إلى درجة أنَّهم اعتبروا بأنَّ صمديّته هي بمعنى نفي الحدود عن ساحتة المقدسة، وعلمنا كذلك بأنَّ جميع المظاهر الوجودية تجلّ نور الله تعالى وظهورُ له، والعديد من القضايا الأخرى التي من هذا القبيل، فسيتضح لنا بكلِّ جلاء أنَّ فكرة التوحيد الصمدي، والذي يُطلق عليه الحكماء المحققون اسم (التوحيد الوجودي)، هي مسألة يصعب رفضها وإنكارها. وفي هذا الصدد يقول الحكيم المدقق العلامة الشعراوي، بعد أن أورد بحثاً مفصلاً حول كلمات أمير المؤمنين التوحيدية: إنه لمن عجائب الأمور أنَّ العديد من الف Shi'ites، مع اطلاعهم على كلِّ هذه الآيات والروايات التي تصرّح بوحدة الوجود، وهم أنفسهم يقولون بأنَّ وجود الحقّ هو وجود غير محدود، ومع ذلك لا يعتقدون بوحدة الوجود. فلو أنَّ وحدة الوجود باطلةً لوجب أن يكون الحقّ تعالى محدوداً^(٥٦).

وفي إطار هذه النظرة الحسينية التي تعدّ الوجود مجلّى لظهور الحقّ، والعالم

عين الفقر والتعلق به تعالى، يقول مرسي دعائم الحكم المتعالية (صدر المتألهين): ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأفعاله أثرٌ من آثار قدرته، فهي تابعة له... والعالم كله أفعال الله فقط، لا بمعنى أن وجود كل منها شيءٌ وكونه فعل الله شيء آخر غيره، لا بالذات ولا بالأعتبار؛ فمن نظر إليها من حيث إنها فعل الله لم يكن ناظراً إلا في الله لأنَّه لا شأن للأية إلا الحكمة عن ذي الآية، ولا عارفاً إلا بالله، وكان هو المُوحَّد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث إله عبد الله^(٥٧).

ويُعد هذا الكلام البديع شاهداً على تلك الرؤية التي مفادها: انظر إلى الصحراء فأراها صحراءك، وأنطلق إلى البحر فأراه بحرك، أينما وقع بصري على جبل أو سهل أو وادٍ رأيته آيةٌ على وجهك الجميل^(٥٨). وفي هذا الصدد جاء في الدعاء النوراني الوارد عن سيد الشهداء: أنت الذي تعرَّفت إلى في كل شيء، فرأيتك ظاهراً في كل شيء^(٥٩).

٦. سبل المعرفة التوحيدية وفق رؤية الإمام الحسين^{عليه السلام} —

من المسائل الأخرى المرتبطة بالتوحيد، والتي تجلت في كلام سيد الشهداء بطريقة رائعة جداً، مسألة الطرق المؤدية إلى المعرفة التوحيدية. ونظراً إلى كون الهمة العالية التي يمتلكها سيد الشهداء تفرض عليه النظر إلى جميع المسائل والقضايا بنظرة متعلقة بالأمر كذلك بالنسبة لموضوع سُبل المعرفة التوحيدية، حيث تحدث عنها^{عليه السلام} بنفس تلك الهمة الرفيعة، مبتهلاً إلى الحق سبحانه قائلاً: إلهي تردد في الآثار يجب بعد المزار، إلهي أمرت بالرجوع إلى الآثار، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار، وهداية الاستبصار، مصون السر عن النظر إليها، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها^(٦٠).

فهو يقول: إلهي، تفككري في آثارك هو سبب في البعد عن لقائك، إلهي أمرتني بالنظر إلى الآثار؛ لكي أتعرف عليك، غير أنِّي الآن راغب في أن تجذبني إليك من خلال هداية قلبي وتجلّي أنوارك، وأن تمتحنني همةً عالية؛ لكي أحافظ باطنني عن

الاتكاء على الآثار من أجل معرفتك.

ومن هنا فقد تم الاهتمام في كلامه عليه السلام عن طريقين غاية في اللطف، بما يفوق اهتمامه بسائر الطرق الموصولة إلى معرفة الحق تعالى، ويسعى بالترتيب إلى تناول كل منها عرضاً وتحليلاً:

أ. المعرفة الشهودية —

في معرض بيانه للمعرفة الشهودية يقول سيد الشهداء، من خلال نقله لكلام عن أمير المؤمنين: ... فاما قوله (أشهد أن لا إله إلا الله) فإعلام بأن الشهادة لا تجوز إلا بمعرفة من القلب، كأنه يقول: أعلم أنه لا معبود إلا الله...، وأقر بلسانى بما في قلبي من العلم^(١).

لا ريب أن مسألة المعرفة الشهودية تحتاج إلى بحث مفصل ومستقل، يعد طرحة خارجاً عن عهدة هذه المقالة، هذا أولاً.

وثانياً: إن نفس هذا الحديث النوراني قابل للعرض والتحليل من عدة جهات. ومع ذلك فسننعني إلى الإشارة باختصار إلى ثلاث نقاط:

أ. المعرفة الشهودية —

لقد تم الحديث كثيراً عن المعرفة الشهودية وموارد تحقّقها^(٢)، بيد أن التعريف الذي له ارتباط مباشر بالعبارات والألفاظ الواردة في كلام الإمام الحسين عليه السلام هو أن القلب يدرك مجموعة من الحقائق والأمور، شأنه في ذلك شأن بقية الوسائل المعرفية، التي من جملتها العقل، لكن مع وجود فارق، وهو أن القلب يشاهدها عن قرب؛ لأنه عبارة عن موجودٍ شخصي وخارجي ذي سعة وجودية، في الوقت الذي يكتفي فيه العقل بإدراكها عن بعد، وعلى شكل مفاهيم كليلة. هذا مع أن القلب يمكنه من خلال الإدراك الشهودي الاطلاع على العديد من أسرار العالم الكلية، بل الجزئية، بينما يعجز العقل عن إدراك الكثير من الحقائق؛ بسبب افتقاره على درك المفهوم^(٣). لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا النوع من المعرفة، الذي يحصل عن طريق القلب، لا

يكون الجميع فيه سواء، بل ينهل كلّ واحد منه بحسب سعته الوجودية الخاصة.

٢. إمكانية معرفة الحق بالشهود لغير الأنبياء —

تُعدّ المعرفة الشهودية . التي هي من أفضل الطرق لمعرفة الحق سبحانه ، بل ومعرفة جميع الظواهر الكونية . من الأمور التي حاز عليها الأنبياء وأولياء الله المعصومون، حيث تؤمن جميع الأديان السماوية بأنّ أنبياء الله متصلون بعالم الملائكة، ومطلعون على باطن الوجود. غير أنّ السؤال المطروح هو: أتكون هذه المسألة مختصةً بالأنبياء فقط، أم أنّ غيرهم كذلك يتمكّنون من الاطلاع بمقدار سعتهم الوجودية على تلك الحقائق قبل الموت؟

يعترف كبار المتخصصين في مجال الإلهيات، ومن خلال الاستناد إلى النصوص الدينية (الآيات والروايات)، والأدلة العقلية، بأنّ رؤية باطن العالم وحقائق الكون لا تختصّ بالأنبياء فقط، بل يمكن لسائر الأفراد أن يطلعوا أيضاً على أسرار الكون وحقائقه الباطنية في عالم الدنيا وقبل الموت.

وأما الذين أنكروا حصول هذا الأمر فإنّ كلامهم مرتبطة بإنكار شهود الحق تعالى؛ حيث إنّهم يقولون باستحالة رؤية الله: لكونه موجوداً مجرداً ومنزهاً عن المكان ولوازمه.

لكنْ إذا رجعنا إلى الأدلة التي اعتمدوا عليها، وقمنا بتحليلها، سيتبين لنا أنَّ كلامهم ناظر إلى الرؤية بالعين، التي لا يلتزم بها أيّ عاقل.

وأما الذين طرحا مسألة شهود الحق سبحانه فليس هدفهم من ذلك الرؤية بالعين، بل إنّهم يعتقدون بأنَّ الموجود الممكّن . مع كلّ الفقر الذاتي الذي يكتنفه، وبقطع النظر عن حقيقته الوجودية . قادرٌ على شهود خالقه الذي أفاض عليه وجوده. وقد تمّ إثبات هذه المسألة ببراهين متعددة، كما تُعدّ محلّ تأييدٍ من وجهة نظر الروايات وظواهر القرآن الكريم. مضافاً إلى أنه من المحال، وفقاً للأدلة القطعية، أن لا يكون للموجود الممكّن أيّ حظٍ من هذا النحو من الشهود^(٤).

وعلى أساس هذه الرؤية قال بعض العلماء الأفاضل، بعد أن أورد بحثاً مفصلاً

حول العلم الحضوري: لقد ثبت في محله بأنَّ للإنسان علمًا حضوريًا بحالقه، إلا أنَّ هذا العلم يظهر فيه بصورة لا واعية؛ نتيجة لضعف مرتبته الوجودية؛ وكذلك بسبب توجهه إلى البدن والأمور المادية. لكنَّ هذا العلم، ومن خلال تكامل النفس، وتقليل التوجُّه إلى البدن، وتقوية التوجُّهات القلبية لله تعالى، سيصل إلى مراتب عالية من الوضوح والوعي، بحيث يقول الإنسان: أيُّكون لغيرك من الظهور ما ليس لك^(٦٥). وبناءً عليه تكون المعرفة الشهودية للحق تعالى ميسرة للجميع، لكنَّ مع المحافظة على الاختلاف في المرتبة.

٣. كلمات الإمام الحسين عليه السلام حول المعرفة الشهودية —

لقد اتضح إجمالاً معنى المعرفة الشهودية، وتبين أنَّ معرفة الحق تعالى عن طريق الشهود يمكن أن تكون بنحوٍ من أنواعها متاحةً للجميع؛ لأنَّها ذات مراتب مختلفة. وفي هذا الصدد يقول أمير المؤمنين: «لا تذرِّكُ العيونُ بِمُشَاهَدَةِ العَيْانِ، وَلَكِنْ تُذَرِّكُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الإِيمَانِ»^(٦٦)، بل قيل: إنَّه لا يمكن لأيٍّ موجود أن يكون مجرداً عن هذه المعرفة.

بعد انتهاءنا من هذا التحليل يمكننا أن ندرك مراد سيد الشهداء على نحو أفضل. فهو يريد أنَّ المؤمنين حين يتلفظون بكلمة التوحيد: (لا إله إلا الله) عند الأذان فإنَّهم يُخِرِّبون في الواقع عمّا نتج لديهم من خلال المعرفة القلبية، ويسعون إلى الإعلان بأنَّ معرفة الحق تعالى تحصل بواسطة القلب. وفي حقيقة الأمر فإنَّ ما يقولونه بأسنتهم هو ما قد حصلوا عليه بالقلب، وبجميع شراشر وجودهم. هذا ومن اللازم علينا الالتفات إلى أنَّ ذلك القسم من كلام الإمام عليه السلام، الذي يقول فيه: «الشهادات لا تجوز إلا بمعروفة من القلب، وأقرَّ بلسانِي بما هو في قلبي»، ناظرًا إلى نفس هذه المرتبة من المعرفة الشهودية للحق، وفيه صدد نفي المراتب النازلة عنها، التي تقترن على النطق بكلمة التوحيد، أو على أداء اللفظ مع الاعتقاد الإيماني أو البرهان العقلي^(٦٧)، والتي لا تُعدُّ في حد ذاتها صحيحةً وكافية.

بـ. المعرفة العجيبة —

من الطرق الأخرى التي تمَّ التعرُّض لها في كلام سيد الشهداء عليه السلام بصورة رائعة

هو طريق المحبة، والتي يجدر بنا أن نعبر عنها بالمعرفة الحبّية.

وقد أشير إلى هذه المسألة (المعرفة الحبّية) في ضمن دعاء عرفة. ذلك الدعاء الذي يحيي القلوب. بما يلي: أَتَ الَّذِي أَشْرَقَ النُّورَ فِي قُلُوبِ أُوْلَئِكَ، حَتَّى عَرَفُوكَ وَوَحْدَوْكَ؛ وَأَتَ الَّذِي أَزْلَطَ الْأَغْيَارَ عَنْ قُلُوبِ أَحَيَائِكَ، حَتَّى لَمْ يُحِبُّوا سُوَالَكَ. مَاذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ؟! وَمَا الَّذِي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ؟! لَقَدْ خَابَ مَنْ رَضِيَ دُونَكَ بَدَلًا. يَا مَنْ أَذَاقَ أَحْيَاءَهُ حَلَوةَ الْمُؤْسَسَةِ، فَقَامُوا بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَمَلِّقِينَ.^(٦٨)

ونظراً لكون «المعرفة الحبّية» تمتلك جذوراً قرآنية، مضافاً إلى ورودها في كلام الإمام الحسين، فسننعي إلى تناولها بالبحث والتحليل بشكلٍ مفصل:

١. معنى الحبّ —

ترى إحدى وجهات النظر أنَّ ألفاظ الحبّ والمحبوب والمحبّ مرادفةً لألفاظ العشق والمعشوق والعاشق؛ ولذا فقد تم استعمال كلّ واحدة من اللفظتين (الحبّ والعشق) بدلاً من الأخرى في كلام بعض الأكابر من أهل الحكمة^(٦٩). هذا ويعتبر بعضُ آخر أنَّ العشق هو مرتبة شديدة من الحبّ، كما يعتقدون بأنَّ الحبّ هو مقدمةً للعشق^(٧٠).

ومن الجدير بالذكر أنَّ الحبّ - نظير الوجود - مقوله مشكّكة، ذات مراتب متباينة في الشدة والضعف؛ لأنَّه عبارة عن رابطة وجودية بين المحبّ والمحبوب. ومن أيّ جهة نظرنا إلى الحبّ فإنّا سنجد بأنَّ المحبوب هو الله تعالى، وبأنَّ الحبّ متوجّه إليه؛ لأنَّ الوجود والكمال اللامتناهيين يقتصران عليه، وجميع الموجودات الأخرى ناقصة. وممّا لا ريب فيه أنَّ للموجود الناقص والمحدود تعلقاً ذاتياً وفطريّاً دائماً بال موجود اللامتناهي؛ وهل يعقل أن لا يحبّ الإنسان. مثلاً. خالقه ورازقه؟!^(٧١).

٢. مكانة الحبّ والمعرفة الحبّية في القرآن —

لقد وردت كلمة الحبّ ومشتقاتها في القرآن عدة مرات، نظير قوله تعالى: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًا لِلّهِ» (البقرة: ١٦٤). ويقول العلامة الطباطبائي في ذيل هذه

الآية المباركة: على الرغم من أن البعض قد اعتبر الحبَّ مسألة شهوانية، ولا علاقة لها بالله، إلا أنه، وخلافاً لهذا الاعتقاد، فإنَّ هذه الآية تثبت أنَّ الذي يتعلَّق به الحبُّ بشكلٍ حقيقي هو الحقُّ سبحانه؛ إذ إنَّ مفادها هو قابليةِ الحبِّ المختصُّ بالله تعالى للاشتداد، وأنَّ للمؤمنين أعلى درجاتِ الحبِّ له عزٌّ وجلٌّ^(٧٢). ومن هنا تعلم النزلة الخاصة التي يحتلُّها الحبُّ الإلهي في القرآن. هذا ويمكننا من خلال النظر بدقةٍ في الحادثة التي ناظر فيها إبراهيم الخليل عبدَ النجوم والكواكب أن نستنتج بكلٍّ يُسرٍّ أنَّ معرفة الله المبتتة على المحبة تمتلك جذوراً قرآنية؛ لأنَّه عندما وضع الخليل عليه نفسه في مقابل الذين كانوا يعبدون الأجرام السماوية، نظير: الشمس، والكواكب، فكانه قد توصلَ إلى أنَّ الطريق الوحيد لهدايتهم يقتصر على «المحبة»؛ ولهذا السبب أراد أن يطلعهم على التوحيد من خلال المعرفة الحبيبة. وقد تحدث القرآن الكريم عن هذه الحادثة بما نصَّه: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلَئِينَ» (الأنعام: ٧٦).

وفي هذا الصدد يقول المفسِّر الحكيم العلامَة الطباطبائي، من خلال سرده لبحث مفصل: على أنَّ الربوبية والمربوبيَّة بارتباطٍ حقيقيٍّ بين الربِّ والمربيوب، وهو يؤدي إلى حبِّ المربيوب لربِّه؛ لأنَّ حدايَّة التكويني إليه، وتبعيَّته له، ولا معنى لحبِّ ما يفني ويتغيَّر عن جماله الذي كان الحبُّ لأجله. وما يشاهد من أنَّ الإنسان يحبُّ كثيراً الجمال المعجلَ والزينة الداثرة فإنَّما هو لاستغراقه فيه، من غير أن يلتفت إلى فنائه وزواله. فمن الواجب أن يكون الربُّ ثابت الوجود غير متغير الأحوال كهذه الزخارف المزوقة، التي تحيا وتموت، وتثبت وتزول، وتطلع وتغرب، وتظهر وتختفي، وتشبَّه وتتشبَّه، وتتضُّر وتتشين. وهذا وجَّه برهاني، وإنْ كان ربما يتخيَّل أنَّه بيان خطابي أو شعري، فافهم ذلك.

وعلى أيَّ حال فهو ^{عليه السلام} أبطل ربوبية الكوكب بعرض الأفول له؛ إما بالتكلمية عن البطلان بأنه لا يحبه لأفوله؛ لأنَّ الربوبية والعبودية متقومة بالحبِّ، فليس يسع منْ لا يحبُ شيئاً أن يعبدَه، وقد ورد في المرويَّ عن الصادق ^{عليه السلام}: «هل الدين إلاُّ الحبُّ؟». وقد بيَّنا ذلك في ما تقدَّم.

وإما لكون الحجّة متقوّمة بعدم الحبّ، وإنما ذكر الأفول ليوجه به عدم حبه له، المنافي للربوبية؛ لأنّ الربوبية والألوهية تلازمان المحبوبية. فما لا يتعلّق به الحبّ الغريزي الفطري؛ فقدانه الجمال الباهي الثابت، لا يستحقّ الربوبية. وهذا الوجه هو الظاهر، يتّكئ عليه سياق الاحتجاج في الآية...^(٧٣).

فالذى يتجلّى في هذه الحادثة ظاهراً للعيان هو جعل نبيّ الله إبراهيم المحبة كحدّ وسطٍ للبرهان، وتوسله بها في احتجاجه على الكفار، قائلاً: لا يمكن لهذه الأجرام السماوية أن تكون آلة؛ لأنَّ الإله هو الذي يكون محبوباً، وبما أنها عرضة للأفول والزوال فإنّها لن تكون محبوبةً، وبالتالي لن تكون آلة^(٧٤).

٣. الدور المتبدّل بين المحبة والمعرفة، وتحليل كلام الإمام الحسين^{عليه السلام}

كما أنّ القلب يلعب دوراً أساسياً في المعرفة الشهودية، التي لا تحصل إلا به، فكذلك الأمر بالنسبة إلى المعرفة الحبّية، حيث تمّ الاعتماد فيها على عنصر القلب، بحسب ما ورد في كلام سيد الشهداء، الذي قال فيه: أولاً: إنَّ أولياء الله قد ظفروا بمعرفة الحقّ، وأدركوا توحيده، من خلال شعاع النور الذي قذفه هو سبحانه وتعالى في قلوبهم.

ثانياً: إنَّ الله تعالى طرد الأغيار عن قلوب محبّيه؛ حتى لا يكون لهم محبوب غيره، حتى لا يتجاوز أحد المحبة التي يُكثّرها أولياؤه له.

ثالثاً: إنَّ الحقّ سبحانه أذاق أولياءه حلاوة الأُّسّ به، إلى الدرجة التي صاروا معها دائمي الانشغال بالتعبير له تعالى عن عشقهم ومحبتهم.

ومن خلال هذا الحديث يمكننا بوضوح أن نستنتج نقاطاً عدّة: الأولى: لا يكفي القلب في المعرفة الحبّية. كما في المعرفة الشهودية . بالقيام بدور الأداة، بل يُعدّ فيها من مصادر المعرفة التوحيدية.

الثانية: إنَّ نور المعرفة موجّب لحصول المحبة، كما أنَّ المحبة تلعب دوراً أساسياً في زيادة المعرفة التوحيدية؛ وبالتالي سيكون للمعرفة والمحبة تأثيرٌ متبدّلٌ في معرفة الحقّ تعالى المبتنية على الحبّ. وقد تمت الإشارة إلى نفس هذا الأمر في الحديث

القدسى الذي يقول: مَنْ طَلَبَنِي وَجَدَنِي، وَمَنْ وَجَدَنِي عَرَفَنِي، وَمَنْ عَرَفَنِي أَحَبَّنِي، وَمَنْ أَحَبَّنِي عَشِقَنِي، وَمَنْ عَشِيقَنِي عَشِيقَتُه^(٧٥).

الثالثة: بناءً على التعاليم العرفانية فإن الوصال الإلهي - والذي تُعد المعرفة التوحيدية إحدى آثاره - يحصل من إحدى طريقين: سلوك المحبة؛ أو سلوك المحبوبة^(٧٦). وكأن هذه المسألة قد تجلّت بصورة خاصة في كلام سيد العشاق الحسين^{عليه السلام}، الذي طرح فيه المعرفة التوحيدية بمثابة ظهور لشاعر نور الحق في قلب أوليائه، ولذلك فإنه قال: بعدهما يسطع النور على قلوب أولياء الله فإنهم يقفون على المعرفة التوحيدية؛ بمعنى أن هذا النور موجب لحصول الجذبة المعرفية، وعلى ضوء ذلك يحظى الإنسان بالمعرفة التوحيدية؛ إذ إن مسألة البحث عن الله والمعرفة التوحيدية خصوصاً إذا حصلت عن طريق المعرفة الحبية . تقع في مرحلة متاخرة عن رؤية الله، التي تمتد جذورها إلى عمق الفطرة الإنسانية.

وفي هذا الصدد يقول الحكم السنائي: إنك لا تحصل على شيء ما لم تبحث عنه، وأمام وجه الحبيب فلن تبحث عنه ما لم تر طلعته^(٧٧).

ولهذا السبب فإن حرقة الوصال لا تقل بعد الرؤية، بل إنها ستزداد أكثر. وهو نفس ما أشار إليه حافظ في قوله: كان بليل يحمل في منقاره ورقة زهرة جميلة، ومع هذا الثراء كان يبكي ويتأوه بحرقة، فقلت له: لم كل هذا الأنين والشكوى وأنت في وصال؟ قال: يجبرني عليه تجلّي المعشوق.

وعليه لا يبعد كون كلامه^{عليه السلام} في صدد بيان ذلك الأمر الذي يطلق عليه اسم (سلوك المحبة). فما تقدم من كلامه^{عليه السلام} بأن الله تعالى قد أخرج عن قلوب أوليائه محبة غيره، وعواضها بحلوة الأنس به، هو لبيان ذلك الأمر، الذي يعبر عنه بـ (سلوك المحبة).

الرابعة: لقد تم اعتبار المعرفة الحبية في كلام سيد الشهداء . كما في كلام إبراهيم الخليل . كإحدى أفضل الطرق المفضية إلى المعرفة التوحيدية، وخصوصاً إذا علمنا بأن هذا المعرفة قد طرحت ضمن المناجاة، والتي عادةً ما تطرح فيها أدلة الحقائق والإشارات التوحيدية. ويعود هذا الأمر في حد ذاته من الخصائص الأخرى التي

يمتاز بها هذا النوع من المعرفة.

ـ الأثر الواقعي للمعرفة الحبّية ـ

إذا أمعنا النظر في المسائل المرتبطة بالمعرفة الحبّية، وكذلك في بعض الروايات والأدعية الواردة عن سيد الشهداء، يمكننا أن نستخلص أنّ المعرفة الحبّية لا تتفك عن أثرين ونتيجتين شاختين: الأولى: علميّة، وتكمّن في نفس تلك المعرفة الحبّية لله تعالى؛ والثانية: هي النتيجة الواقعية والعملية المتربّة عليها؛ إذ إنّ المعرفة التي ظهرت من خلال العشق، وبنّيت أركانها على أساس المحبّة والهياق ستحدث في الإنسان. على خلاف بقية المعارف . حالة من التسلیم والانجداب، إلى أن ترتفع به من العلم إلى العمل، ومن المعرفة إلى الذوق، وتتقلّل أعباء العشق عن الكاهم إلى الصدر. ورغم أنّ لهذا البحث مجاله الواسع، وخصوصاً إذا نظرنا إليه من خلال السيرة العلميّة والعملية للأئمّة عليهم السلام، فإنّا سنكتفي من ذلك ببعض النماذج من التعاليم القولية والفعليّة لسيد الشهداء وأصحابه، وذلك بما يناسب الموضوع، وتسمح به هذه المقالة.

أ. الوله بالداومة على المناجاة ـ

من خلال التمعن في العديد من المناجاه الواردة عن الإمام الحسين يتجلّ لنا بشكلٍ واضح أنّ الانشغال الدائم بمناجاة الحقّ ومدحه كانت تمثل بالنسبة إليه عليه السلام أعلى منية وأرقاها؛ ولذلك ورد في دعاء عرفة الجذاب: يَا مَنْ أَدَّاكَ أَحْيَاهُ حَلَوةَ الْمُؤَسَّةِ، فَقَامُوا بَيْنَ يَدَيْهِ مُتَمَلِّقِينَ^(٧٨).

ويقول عليه السلام في مقطع آخر: إلهي، إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنِّي وَإِنْ لَمْ تَدْمُ الطَّاغَةَ مِنِّي فَعَلَّا جَزْمًا فَقَدْ دَامَتْ مَحَبَّةً وَعَزَمًا^(٧٩).

فعلى الرغم من أنّي لا تيسّر لي مناجاتك وشاؤك بنحو مستمرّ، مع ما أعيش من ظروف، فإنك تعلم بأنّ نار محبتك مازالت مشتعلة في قلبي.

كما أنّ الهمة الحسينيّة العالية تقتنصي منه عليه السلام أن ينضمّ جميع الأمور على أساس المحبّة؛ ولذلك يقول: حَسِيرَاتْ صَفَقَةٌ عَبْدٌ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُبّكَ تَصِيبًا^(٨٠).

ولهذه المحبة استمهل العدو ليلة عاشوراء؛ ليتفرّغ للعبادة والدعاء، وقال: «إنه يعلم أنّي أحب الصلاة»^(٨١)، كما قيل: «قام الحسين وأصحابه الليل كله يصلّون ويستغرون ويدعون ويضرّون، وباتوا ولهم دويّ كدوبي النحل، ما بين راكع وساجد وقائم وقاعد»^(٨٢). وفي هذا الصدد تجلى صلاة الظهر التي أقامها سيد العشاق الحسين عليه السلام وأصحابه الكرام كأبهى ما يكون، حيث قيل بأنّ أبا شامة الصائد ي لما رأى الجيش يقترب صوب الإمام أكثر فأكثر قال: لا والله، لا تقتل حتى أقتل دونك، وأحب أن ألقى الله ربّي وقد صليت هذه الصلاة التي دنا وقتها، فقال الإمام: «ذكرت الصلاة، جعلك الله من المصليين». بعد ذلك جعل عدّة من أصحابه عليه السلام أنفسهم دروعاً واقيةً من سهام العدو، فأقام الإمام صلاة الظهر تحت وابلٍ من النبال.

لا شك في أن السبب الأساس الذي يرجع إليه كلّ هذا الوله بالدعاء والمناجاة، والرغبة في أن تدور جميع الأمور على محور المحبة، هو وجود نوع من المعرفة يرتكز إلى المحبة، ويقترب بعنصر العشق لله تعالى؛ إذ إنّ الأثر المباشر للعشق والمحبة يكمن في أن المُغرِّم يرى الخير كله في ذكر كمالات المحبوب، والثاء عليه.

ب. عشق التضحية —

تعدّ التضحية والفاء في سبيل رضا المحبوب من الآثار المترتبة على المعرفة الحبيبة؛ لأنّ السالك في طريق التوحيد، ومن خلال نورانية القلب التي حصل عليها بعد طيه لمراحل عدّة، يحسن بجدية محبة الحق في أعماق وجوده، بالنحو الذي يقل فيه ميله نحو نشأة الدنيا، ويزداد نزوعه نحو عالم الحقيقة. وترتقي فيه هذه المحبة بالتدريج، وتتشتعل نار العشق في روحه، إلى أن تصل به إلى مقام الفناء في التوحيد، الذي هو على مراتب ثلاثة:

١. **الفناء في الأفعال**: في هذا المقام لا يرى سالكو طريق التوحيد أيَّ تأثير للقدرات والأسباب والعوامل المؤثرة في العالم في مقابل إرادة الحق؛ بحيث تتجلى لهمحقيقة معنى «لا حول ولا قوّة إلا بالله»، فلا يخافون غير الحق سبحانه، ولا يطمعون في سواه تعالى.

٢. **الفناء في الصفات:** وفي هذا المقام ينظر العارف إلى العالم، بجميع صفاته وكمالاته وأثاره وتجلياته الوجودية، كمظهر للحق، ومجلٌ لجمال المحبوب. ويرى أنَّ هذا العالم المترامي الأطراف - الذي يرَونه كقاعةٍ للعرض - قد هُندس بكلِّيَّة أرجائه على صورة العلم، والقدرة، والرحمة، واللطف، والحنان، والمحبة الإلهية. ويحصر الصفات والكمالات الوجودية في الحق تَعَالَى، عادًاً صفات الموجودات الأخرى بمثابة صورةٍ وظاهرٍ له تَعَالَى.

٣. **الفناء في الذات:** وفي آخر المطاف يرى هؤلاء جميعَ أسماءِ الحق وصفاته في هذا المقام مستهلكةً في غيب الذات الأحادية، بحيث لن يبقى في روحهم أثرٌ لأيٍ وجود سوي وجود الذات الأحادية، فتتجلى لهم حقيقة الآية المباركة: «لَعَنِ الْمُكَلَّفِ الْيَوْمَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (غافر: ١٦)^(٨٣). واستناداً إلى هذه الرؤية التوحيدية كان سيد الشهداء في يوم عاشوراء قد اختار نقطة معينة من ساحة المعركة ليجعل منها مئذنة التوحيد، فيتوقف عن القتال من حينٍ إلى آخر، ويعتليها ليطلق منها شعار التوحيد، ويقول: «لا حول ولا قوَّةَ إِلَّا بالله العلي العظيم». فإذا أمعنا النظر جيداً سيتبين لنا أنَّ هذا الشعار التوحيدى الذي أطلقه سيد الشهداء يعبر في الحقيقة عن المراتب الثلاث للفناء التوحيدى الذي تجلَّى في ساحة المعركة. وانطلاقاً من نفس هذه الرؤية ردت السيدة زينب في الكوفة على عبيد الله، عندما سألَها عمَّا رأته في كربلاء، قائلةً: «ما رأيت إِلَّا جميلاً»^(٨٤).

ففي مثل هذه الحالة تصير الشهادة والتضحية بالنفس في سبيل الله أكبر أمنية يمكن أن يتمتها الإنسان. ورغم أنَّ بروز هذه المعرفة الحبيبة قد يكون في متناول الجميع فإنَّ المرتبة الكاملة منها لا تيسَّر إِلَّا للأفراد الْكُمَلُ. ولهذا السبب يقول سيد الشهداء في كربلاء مخاطباً الله تَعَالَى: «إِلَهِي وسِيَّدي، وَدَدْتُ أَنْ أُقْتَلَ وَأَحْيَ سَبْعِينَ أَلْفَ مَرَّةً فِي طَاعَتِكَ وَمُحِبَّتِكَ»^(٨٥). وقد تركت هذه النظرة أثراً لها على روحيَّة أصحابه أيضاً. ولذلك قال سعيد بن عبد الله الحنفي للإمام عليه السلام: والله، لو علمتُ أَنِّي أُقتل، ثم أُحْيَا، ثم أُحرق حيًّا، ثم أُذْرَى؛ يُفعَل بي ذلك سبعين مرَّةً، ما فارقتك، حتى ألقى حمامي دونك.

وقد رُويت هذه العبارات بعينها عن زهير بن القين، ومسلم بن عوجة أيضاً^(٨٦). كما أنَّ محمد بن بشير الحضرمي لما جاءه خبرُ أَسْرِ ابنه في مكَانٍ ما، وقال له الإمام عليه السلام: «أَنْتَ في حُلٌّ من يعيتي، فاعمل في فَكَاكَ ابنك»، أجابه قائلًا: أَكلْتِي السبع حيًّا إِنْ فارقتَك^(٨٧). لاشكَّ ولا ريب في أنَّ مثل هذه القضايا، التي كانت حاضرة بكثرة في حياة أصحاب أهل البيت عليهم السلام الأوفياء، لا نجد لها تفسيرًا إلا في قاموس العشق والمحبة.

الصوات

- (١) حيدر الهمي، جامع الأسرار ونبع الأنوار: ٩.
- (٢) موسوعة كلمات الإمام الحسين: ٥٤٠.
- (٣) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٦٥٢، دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة. وتتجدر الإشارة إلى وجود اختلاف في بعض ألفاظ الدعاء بين المتن والمصدر الأصلي. (المترجم).
- (٤) الفيض الكاشاني، كلمات مكونة من علوم أهل الحكم والمعرفة: ٢٢.
- (٥) نهج البلاغة، الخطبة ١.
- (٦) المفید، الأهمی: ٢٨٢، المجلس: ٢٠، ح: ٤.
- (٧) حيدر الهمي، أسرار الشريعة: ٧٣.
- (٨) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ٩٥: ٩٥ - ١٠٤.
- (٩) ابن سينا، إلهيات الشفاء: ٤٧، الفصل ٧، المقالة الأولى.
- (١٠) الطباطبائي، الميزان: ٩٥: ٦ - ١٠٤.
- (١١) ابن شعبة العراني، تحف العقول: ٢٤٨.
- (١٢) الطباطبائي، الميزان: ١: ٣٩٣.
- (١٣) المصدر السابق: ٦: ٩٠.
- (١٤) نهج البلاغة، الخطبة ٦٥.
- (١٥) الطباطبائي، الميزان: ٦: ١٠٤.
- (١٦) جعفر السبحاني، الإلهيات: ٣٥٦، الباب ٤.
- (١٧) الصحفة السجادية: ١٩٤، الدعاء: ٢٨.
- (١٨) الطباطبائي، الميزان: ١: ٤٠٩.
- (١٩) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٥.
- (٢٠) المصدر السابق، الخطبة ١٥٢.
- (٢١) الصدوق، التوحيد: ٧٠.
- (٢٢) أبو الحسن الشعراي، مقدمه أسرار الحكم (مقدمة أسرار الحكم) للملأ هادي السبزواري: ٢٦.
- (٢٣) نهج البلاغة، الخطبة ١.

- (٢٤) تحف العقول: ٢٤٨.
- (٢٥) الصدوق، التوحيد: ٨٣، الباب ٣، ح ٢.
- (٢٦) مقتل الخوارزمي: ٢: ٥٩.
- (٢٧) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامية ١: ٢٢١، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) التوحيد: ٠٧، الباب ٨.
- (٣٠) الشهروستاني، الملل والنحل ١: ٤١.
- (٣١) تحف العقول: ٢٤٨.
- (٣٢) استفادة الكاتب لهذا المعنى من كلام الإمام العسّين موضع تأمل، فكلّ ما ينفيه هو استحالة المعرفة العقلية والقلبية في مرحلة ما قبل الفناء الذاتي، وأما من يصل إلى الفناء الذاتي فإنه يعرف الله بالله تعالى، وفي الحقيقة يكون الله هو الذي يعرف نفسه.
- ولو صح ذلك الاستنتاج، من استحالة معرفة الله، لتناق كلام الإمام العسّين عليه السلام مع كلام أمير المؤمنين عليه السلام، المروي في الكافي (١: ٩٧ - ٩٨): عن عدّة من أصحابنا، عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ خَالِدٍ، عن أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ نَصْرٍ، عن أَبِي الْحَسْنِ الْمَوْصِلِيِّ، عن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قال: جاء جبر إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه. فقال: يا أمير المؤمنين، هل رأيتك ربك حين عبادته؟ قال: ف قال: ويلك، ما كنت أعبد ربّاً لم أره، قال: وكيف رأيتك؟ قال: ويلك، لا تدركه العيون في مشاهدة الأ بصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان.
- فرؤية القلب بحقائق الإيمان هي المعرفة الشهودية الحاصلة حين الفناء الذاتي وإدراك الوحدة الحقيقة، فهل كانت معرفة أمير المؤمنين بالله تعالى معرفة غير كاملة، وهل تسمى المعرفة الناقصة رؤية من القلب بحقائق الإيمان؟ فلعل الصحيح هو التفصيل بين المعرفة العقلية والمعرفة الشهودية الحاصلة حين الفناء الذاتي وإدراك الوحدة الحقيقة، التي تقدم الحديث عنها. (المترجم).
- (٣٢) جوادي الأملي. شرح حكم متعاليه (شرح الحكمة المتعالية) ٦: ١٨٥، الفصل ١.
- (٣٤) نهج البلاغة. الخطبة ١.
- (٣٥) القيصري. شرح فصوص الحكم: ٦٩.
- وتتجدر الإشارة هنا إلى أن الفقرة المترجمة إلى الفارسية لا وجود لها في شرح فصوص الحكم، وإنما هي عبارة عن جملتين من موضعين، تم دمجهما في سياق واحد، ليشكلا فقرة واحدة تشهد للمدعى. والع الحال أن قراءة الجملتين في سياقيهما اللذين وردا فيها تؤدي إلى خلاف ذلك المدعى، ونحن نوردهما هنا كما هما:
- الجملة الأولى:** القيصري الرومي، شرح فصوص الحكم: ٣٤٥ - ٣٤٧: قوله: (وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه، يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه). أي هذا الأمر المذكور، وتحقيقه على ما هو عليه، طور وراء أطوار العقل؛ أي النظري، فإن إدراكه يحتاج إلى نور رباني يرفع العجب عن عين القلب، ويحدّ بصره. فيراه القلب بذلك النور، بل يكشف جمع الحقائق الكونية والإلهية. وأما العقل بطريق النظر الفكري، وترتيب المقدّمات والأشكال القياسية، فلا يمكن أن يعرف من هذه الحقائق شيئاً؛ لأنها لا تقييد إلا إثبات الأمور الخارجية عنها، الالزمة إياها لزوماً غير بين. والأقوال الشارحة لا بد وأن تكون أجزاءها معلومة قبلها إن كان المحدود مركباً، والكلام فيها كالكلام في الأول؛ وإن كان بسيطاً لا جزء له في العقل، ولا في الخارج، فلا يمكن تعريفه إلا باللازم البينة، فالحقائق على حالها مجهرة. فمتي توجه العقل النظري إلى معرفتها من غير تطهير المحل من الريون الحاجة إياها عن إدراكتها كما هي يقع في
- نصوص معاصرة.** السنة الثامنة. العددان الثلاثون والواحد والثلاثون - ربیع وصیف ٢٠١٢ م. ١٤٢٤ هـ

تيه الحيرة، وبيداء الظلمة، ويحيط خبطة عشواء، وأكثر منْ أخذت الفطنة بيده، وأدرك المقولات من وراء العجب؛ لغاية الذكاء وقوة الفطنة من الحكماء، زعم أنه أدركها على ما هي عليه، ولما تبَّأ في آخر أمره اعترف بالعجز والقصور. كما قال أبو علي عند وفاته عن نفسه:

يموت وليس له حاصل سوى علمه أنه ما عالم

وقال أيضاً:

اعتصام السورى بمغفرتى
عجز الواصفون عن صفتى

ما عرفتك حق معرفتك
لُبْ عَلَيْنَا فَانْتَاشِرْ

وقال الإمام:

نهاية إدراك العقول عقال
وغاية سعي العالمين ضلال

سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

أما النّذات الإلهيّة فحار فيها جميع الأنبياء والأولياء، كما قال عليه السلام: (ما عرفتك حق معرفتك)، (ما عيدناك حق عبادتك). انتهى موضع الشاهد.

أقول: ومن الواضح أن المصنف محي الدين ابن عربى والشراح القيصري يقرّان بإمكان معرفة النّذات الإلهيّة عن طريق الشهود. وذلك بعد حصول الفنان الذاتي، وذلك واضح من قوله: بل كشف الحقائق الأسمائية والتجليات الصفاتية... إلى قوله: تلك النّذات. وأما ما ينفيانه فهو المعرفة العقلية، ولذلك قيد بقيد نفي الإدراك، بقوله: «بطريق نظر فكري»، كما أكده الشارح رحمة الله.

الجملة الثانية: شرح فصوص الحكم: ٣٩٢ - ٣٩٣: (ثم ليعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر وباطن) مزيد بيان لما مر من أن الحق تعالى خلق آدم على صورته وكما لياته، ليستدل بها عليه، ويتمنّى السالك من الوصول إليه. (فأوجد العالم)، أي العالم الإنساني، وإن شئت قلت: العالم الكبير؛ لأنه أيضًا صورة الإنسان، لذلك يسمى بالإنسان الكبير. والأول أنساب بالمقام؛ إذ المقصود أن الإنسان مخلوق على صورته، لا العالم. (عالم غيب وشهادة)، أي عالم الأرواح والأجسام. (لندرك الباطن بغيتنا، والظاهر بشهادتنا) هذا دليل على أن المراد بـ(العالم) هو العالم الإنساني. أي لندرك عالم الباطن. وهو عالم الجنبروت والمملكت. بروحنا وقلينا وقوانا الروحانية، وندرك عالم الظاهر بأبداننا ومشاعرنا وقوانا المنطبعة فيها؛ أو ندرك غيب الحق من حيث أسمائه وصفاته، لا من حيث ذاته، فإنه لا يمكن لأحد معرفتها؛ إذ لا نسبة بينها وبين غيرها من العالم ينبعي هنا، أي باغيانتنا لغيرته، وندرك ظاهره، وهو مظاهر تلك الأسماء الغيبية. من العقول والفنوس وغيرهم من الملائكة، فإنهم وإن كانوا غيباً باطنًا بالنسبة إلى الشهادة المطلقة، لكنهم ظاهرون بالنسبة إلى الأسماء والصفات، التي هي أربابهم؛ لظهورهم في العين بعد بطونهم في العلم، وقد مر تحقيقه في بيان العالم في المقدمات. (بشهادتنا)، أي بروحنا وقلينا وقوانا وأبداننا الموجودة في الخارج. انتهى موضع الشاهد.

ووأوضح من تعبيره بإمكان الوصول إليه أن معرفة النّذات الإلهيّة هي الهدف من خلقة آدم على صورة الله وكمالاته. فالوصول ليس سوى المعرفة. وأماماً ما ينفيه فهو الإدراك العقلي أو القلبي ما قبل الوصول إلى الفنان الذاتي، وما دامت هناك غيرية بين المدرك والمدركون.

ويؤيد ذلك ما ورد ص ٣٩٠ من الكتاب نفسه، في نقله لتعليق الجنيد على الحديث: (والآن كما كان): «كما قال عليه السلام: (كان الله ولم يكن معه شيء). وهذا المعنى يجتمع مع الآخرية. لذلك قال الجنيد

قدس الله روحه، عند سماعه لهذا الحديث: (والآن كما كان). أي لم يتغير هذا المقام عن حاله، وإنْ كان في المرتبة الواحدية معه أسماء وصفات وأعيان ثابتة للأكون. ويظهر هذا المقام للعارف عند التجلِّي الذاتي له، ل تقوم قيامته الكبرى، فيفتح ويُفْتَنُ الخلق عند نظره، ثم يبقى ويشاهد ربَّه بربَّه. رزقنا الله وإياكم. انتهى.

فمن الواضح من قوله: (يشاهد ربَّه بربَّه) أنه يعرف الذات. نعم هو يعرفها بها، لا بعقله، ولا بقلبه. وهذا ما يحصل بعد الفناء الذاتي، كما هو واضح. فإذا سلَّمنا بالفناء الذاتي، والذي هو من لوازم الوحدة الصرفة، فالمعرفة بالذات متحققة لمن بلغ هذا الفناء، ولا سبيل إلى إنكارها، وإنما كان يُعرف أمير المؤمنين الله تعالى: لأنَّه كان قد بلغ هذا المقام. ولذلك انتهر سائله في الحديث المقدم، وإنَّ لكانت عبادته للذات عن جهل بها، وهو ما نفاه، أو كانت عبادته لخصوص الأسماء والصفات التي يُعرفها، لا للذات التي لا سبيل إلى معرفتها، وهذا خلاف معنى العبودية لله تعالى وحده، لا لصفاته وأسمائه. أضفْ إلى ذلك أنَّ قول الإمام علي: (لو كُشفَ لي الغطاء لما ازدَدْتُ يقيناً) يدلُّ على معرفته التامة، لا الناقصة الإجمالية. (المترجم).

- (٢٦) ابن سينا، تعليلات الشفاء: ٢٠.
- (٢٧) صدر المتألهين، رسائل فلسفية: ٢٦، المقالة ٢.
- (٢٨) المصدر السابق: ٢١١، المقالة ٢.
- (٢٩) نهج البلاغة، الخطبة ٤٩.
- (٣٠) الميزان ٦: ١٠٢.
- (٤١) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٦٦٠.
- (٤٢) الميزان ١٤: ٢٦٨.
- (٤٣) الأسفار ٢: ٢٩٢ - ٣٠٠، الفصل ٢٥.
- (٤٤) حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ٨٤.
- (٤٥) الصدق، التوحيد: ٩٠، الباب ٤.
- (٤٦) المصدر السابق: ٩١، الباب ٤.
- (٤٧) الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٠.
- (٤٨) جوادي الآملي، رحيق مختوم ٢: ٢٥٥، الفصل ٤.
- (٤٩) صدر المتألهين، الأسفار ٢: ٢٩٩.
- (٥٠) إثبات الوصية للإمام علي: ١٢٤.
- (٥١) مصباح المتهجد: ٨٤٤.
- (٥٢) الصحيفة السجادية الكاملة: ٢٢٢، الدعاء ٤٧.
- (٥٣) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٥٦٥.
- (٥٤) فاطر: ١٥. (جميعكم فقراء إلى الله ومحتجون إليه، ووحده تعالى الذي لا يعزه شيء، وغنى بالذات).
- (٥٥) الخميني، تفسير سورة الحمد: ١٠٣.
- (٥٦) أبو الحسن الشعراوي، هزار ويك كلمه (ألف كلمة وكلمة) ٤: ٢١٥، الكلمة ٢٥٤.
- (٥٧) الملا صدرا، شرح أصول الكافي: ٢٢٠، كتاب التوحيد، باب حدوث العالم.
- (٥٨) ديوان دوبيتي ها بابا طاهر عريان (رباعيات بابا طاهر العريان): ٣١.
- (٥٩) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٦٦٢.
- (٦٠) ابن طاووس، إقبال الأعمال، دعاء عرفة المنسوب إلى الإمام الحسين: ٦٦٠.

- (٦١) الصدوق، التوحيد: ٢٢٩، الباب ٤.
- (٦٢) محمد تقى مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة) ١: ١٧٢.
- (٦٣) جوادى الأمل، معرفت شناسی در قرآن (نظريه المعرفة في القرآن): ٢٩٩.
- (٦٤) الطباطبائی، رسالتا الولاية: ٢٢، الفصل ٢.
- (٦٥) مصباح اليزدي، المصدر السابق: ١١، ١٧٨.
- (٦٦) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٩.
- (٦٧) صدر المتألهین، شرح أصول الكافی: ٢٣٤.
- (٦٨) ابن طاووس، إقبال الأعمال: ٥٦٥.
- (٦٩) صدر المتألهین، الأسفار: ٧، ١٨٨.
- (٧٠) السهروردي، مجموعة المصنفات: ٢: ٢٨٦.
- (٧١) الميزان ١: ٤١١.
- (٧٢) الميزان ١: ٤١١.
- (٧٣) الميزان ٧: ١٧٧.
- (٧٤) جوادى الأمل، شرح الحکمة المتعالية: ٦: ٣٢٠، الفصل ١.
- (٧٥) الفيض الكاشاني، کلامات مكتوبة من علوم أهل الحکمة والمعرفة: ٨٠.
- (٧٦) أمّا سلوك المحبة فهو السلوك الذي يكون وصال السالك فيه متّاخراً عن سلوكه، ويكون موقفاً على الرياضة والخلوة والمجاهدة... وأمّا سلوك المحبوبية فهو السلوك الذي يكون وصال السالك فيه متقدماً على سلوكه، ويحصل للإنسان من خلال الجذبات الإلهية. (حیدر الأملی، نصّ النصوص في شرح الفصوص ١: ٣١، القسم الثاني، التمهيد الثاني، الوجه الثالث).
- (٧٧) السنائي الغزنوی، دیوان الشعر، الغزل: ٣٩٤.
- (٧٨) إقبال الأعمال، دعاء الإمام الحسين في يوم عرفة: ٦٥٩.
- (٧٩) المصدر نفسه.
- (٨٠) المصدر نفسه.
- (٨١) فرهنگ جامع سخنان إمام حسین (موسوعة کلامات الإمام الحسين): ٤٣٦.
- (٨٢) عباس القمي، منتهی الأمال: ١: ٣٤١.
- (٨٣) أبو الحسن الرفيعي القزويني، رساله مقامات أربعه (رسالة المقامات الأربع): ٣٥٥. هذه الرسالة طُبعت ضمن إحدى عشر رسالة من تأليف: حسن زادة الأملی.
- (٨٤) عباس القمي، نفس الهموم: ٢١٧.
- (٨٥) محمد مهدی الحائری، معالی السبطین: ٢: ١٩.
- (٨٦) محمد بن جریر الطبری، تاریخ الأمم والملوک: ٥: ٤٢٠.
- (٨٧) البحرانی، عوالم العلوم والمعارف: ١٧: ٢٤٥.

الولاية في العرفان الإسلامي

قراءة وتحليل

د. الشيخ أسد الله شكريان^(*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

مقدمة —

تعرض فكرة الولاية في العرفان الإسلامي ساحة إلهية وحقانية من نظام العالم، وأن وراء تلك المظاهر المتکثرة حقيقة أصلية، ومنشأ ارتباط الإنسان الكامل بحقيقة العالم. تهدف هذه المقالة إلى البحث في المصادر الدينية والنصوص العرفانية وتقديم صورة واضحة عنها، وكذلك دراسة أقسام وأبعاد الولاية، ولوازمها، ومختصاتها في العرفان الإسلامي.

سعى العرفان الإسلامي خلال فترة وجوده المشرمة لكشف الحقائق والتعقب في باطن الشريعة، واهتم باقتناص الحقيقة، رغم بعض الكتابات التاريخية المغرضة. وكانت ثمرة هكذا توجّه إظهار الكثير من الحقائق التكوينية والدينية. ومن أهمها: موضوع الولاية القيمة. وإذا أردنا معرفة الأبحاث الأساسية فيمكن أن ندعّي أنه ليس هناك بحثٌ بعد التوحيد على وزان الولاية؛ فإنَّ بحث النبوة نفسه . مع كل الأهمية التي يوليها له العرفاء . ارتبط عندهم بالولاية؛ حيث إن مقام ولاية النبي أكمل من مقام نبوته.

إنَّ تتبع وسبر آراء العرفاء المسلمين حول موضوع الولاية، ودراسة مصادرهم، وإلقاء نظرة إجمالية على النصوص الدينية حول الولاية، هو الهدف الأساس للمقالة

(*) باحث في معهد المعارج للعلوم الوحیانیة.

التي بين يديك. إلا أنه من الواضح أن هذه المقالة لا تسع لطرح كافة أبعاد مسألة الولاية، ولهذا فسوف لن تطرح في هذا المقال أبحاثً من قبيل: تقسيم الولاية إلى: كلية؛ وجزئية، أو مسألة ختم الأولياء.

المعنى اللغوي للولاية —

من الناحية اللغوية فإنَّ كلمات من قبيل: ولاية (بكسر الواو)، ولاية (بفتح الواو)، ولِي، أولِي، والِي، ولاء، مولِي، كلها من الجذر - وَلِي -. (فتح الواو وسكون اللام). والمعنى الأصلي لـ (ولاية) وضع شيء إلى جنب الآخر، بحيث لا يكون بينهما فاصل، مثل: جَلَسَ يَرِيدُ، وليه حسن؛ أي إن زيد جلس بلا فصل إلى جنب حسن. ولذا تستعمل هذه الكلمة للقرب المكاني والمعنوي، وتستعمل أيضًا في المحبة والمعونة والتصدي لأمر^(١). وقال الطبرسي أيضًا في ذيل الآية ٢٥٧ من سورة البقرة: «اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا»؛ «الولي من الولي (بسكون اللام)، وهو القرب من دون فصل، وهو الذي أولى بالغير من غيره، وأحق بتديبه»^(٢). وقال الراغب في المفردات: «الولاية (بكسر الواو) بمعنى النصرة، والولاية (فتح الواو) بمعنى تولي الأمر»^(٣). وقال القيصري: «اعلم أن الولاية مأخوذة من الولي وهو القرب، لذلك يسمى الحبيب ولِيًا؛ لكونه قريباً من محبته. وفي الاصطلاح هو القرب من الحق سبحانه»^(٤). والمحصل أنَّ الولاية نوع من القرب يوجب نوعاً من حق التصرف وماليكيَة التدبير^(٥).

الولاية في القرآن —

الولاية في القرآن لها معنى واحد، ويُسْعَ كلَّ مصاديقها؛ ولهذا فالولاية في القرآن بالنسبة إلى الله تعالى غير ولاية الرسول ﷺ، وبعد ولاية الله والرسول تأتي ولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (المائدة: ٥٥). لكن ينبغي عدم الغفلة عن أنه على ضوء الآيات القرآنية فالولاية محصورة بالله تعالى: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (الشورى: ٩)، وأيضاً: «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيُّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (يوسف: ١٠١)... وبناء على ذلك فالولاية الحقيقة لله تبارك وتعالى،

وولايته ذاتية، وإذا كان لغيره حظ من الولاية فبالعرض والمجاز. ويمكن أن نفهم من الآيات المتقدمة نوعاً من الحاكمية وحق التصرف في ما دونه تعالى، بمعنى أن سعة الولاية التكوينية للحق تعالى شملت كل العالم. والسر في ولاية الله تعالى على الإنسان إحاطته بالإنسان؛ لأن الشرط الأساسي في تحقق الولاية لولي هو الإحاطة الوجودية والقرب من المولى عليه.

والولاية وإن كانت بالذات للحق تعالى، وإن الاسم الشريف (ولي) من أسمائه تعالى، فلا يعني ذلك أن ليس لغيره تعالى أي حظ من الولاية، بل للآخرين ولهم، لكنها بالتبع وبالعرض. وإذا كان الله تعالى ولهم المؤمنين، وهو الذي يخرجهم من الظلمات إلى النور / «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (يوسف: ١٠١) فقد عهد بهذه المهمة إلى الرسول ﷺ أيضاً. وعليه فكما أن طاعة الله تعالى واجبة على الناس فطاعة النبي ﷺ بلا قيد أو شرط واجبة أيضاً: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...» (النساء: ٥٩). وبالإضافة إلى الرسول ﷺ فللآئمة المعصومين (عليهم السلام) ولاية من سنسخ الولاية الثابتة لله تعالى ولنبي الأكرم ﷺ، غير أن ولاية المعصومين (عليهم السلام) تبعية، كما أن ولاية الرسول ﷺ كذلك.

وقد أشار القرآن إلى عدة أنواع من الولاية، مثل: ولاية الله: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» (الشورى: ٩)؛ وولاية الشيطان: «وَمَن يَتَّخِذُ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ حُسْنَارَا نَا مُبِينًا» (النساء: ١١٩)؛ وولاية المؤمنين: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أُولَئِكَ يَعْصِيُونَ» (التوبه: ٧١)؛ وولاية الكفار: «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلَيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ٢٨).

إن أقرب معنى للولاية يخطر في الذهن هو القرب بين شيئين، بحيث لا يفصل بينهما بأخر. وعليه فلا يصح إطلاق صفة (ولي) على الميل؛ لأن الملاك في تتحقق الولاية هو نوع خاص من القرب، بحيث لا يكون هناك فاصل في البين. ولهذا يقول القرآن: «وَمَن يَتَّخِذُ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ حُسْنَارَا مُبِينًا» (النساء: ١١٩).

الولاية الإلهية، والولاية الطاغوتية —

إن إطلاق الولاية بائيًّا معنى من معاني القرب، أعمَّ من القرب الحسي والمعنوي

والتدبر والنصرة، وإنْ كان صحيحاً، إلَّا أنَّ القرآن والإسلام خصتها بهداية وانسجام معين. فالولاية في القرآن تخضع لِأصلين:

١. الولاية الإلهية؛ ٢. الولاية الطاغوتية.

وأهم ما يميز الولاية الإلهية هو الحركة في مسير النظام التوحيدى للحق. فليس هناك . إطلاقاً . أى كمال أفضل من بلوغ مرتبة التوحيد، وكل الكمالات ترجع بنحوٍ ما إلى هذا الأصل الأصيل. ففي النظام القرآني تمثل الحياة الدنيوية والنشاء المادية للإنسان محطة للانطلاق إلى تلك القمة، وفي المقابل فكل ما يبعد الإنسان عن هذا النظام يدخله في سلك الضلاله والخذلان، وحينها سيكون مسرحاً لولاية الشيطان. يقول القرآن الكريم عن ولاية الشيطان: «فَزَيْنُ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (النحل: ٦٢).

أما الولاية الإلهية فإنَّ الحقَّ تعالى هو الولي المطلق، وبالذات. وسعة حكومة ولايته تعالى بنحوٍ غدت كلَّ ولاية خاضعة لها: «وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (البقرة: ١٠٧). وفي نفس الوقت فإنَّ فروع تلك الولاية تكون شبكة متراقبة ومترتبة بعضها في مستويات مختلفة، والمقصد والجهة لفروع تلك الشبكة هو الله تعالى. وبعبارة أخرى: إن الصبغة الإلهية والحركة لإحياء النظام التوحيدى من أبرز الأصول التي تظهر في تلك الشبكة. ولهذا فإنَّ القدسية الموجدة في بعض تلك الحركات من تلك الصبغة الإلهية. ويعتقد الأنبياء الإلهيون وورثتهم أنَّ أعظم منجزاتهم هي الحركة إلى الحق والنظام التوحيدى الإلهي. وتشهد الحياة النورانية للأنبياء على حقّانيتهم. وإنْ قلوبهم المشرقة بنور الإيمان واليقين يجعلهم لا يحيدون عن توحيد الله، والعمل على بناء مجتمع موحد ، رغم الصعوبات والشدائد الكثيرة التي تواجههم.

منزلة الولاية في النظام العرفاني—

ما يملأ ساحة الوجود . في النظرة الوجودية العرفانية .. ويعتبر المصدق الأوحد للوجود، هو وجود الحقَّ تعالى، حيث لم تدع وحدته الإطلاقية مجالاً لغيره. والمراد بعدم تناهيه أنه لا يحدّ بأيٍّ تعين . فهو الذي ملأ كلَّ الوجود . الوجود غير المعين ..

وتصور أي استقلال لغيره هدم لذلك الأصل الثابت والقويم. وبنظره دقيقة يمكن القول: إن الموجود له مصدق واحد بالذات لا غير، ونظراً لأنصافه بسمة الإطلاق وعدم التناهي كان اتصاف غير الحق بالوجود الحقيقى مستحيلًا. وفي نفس الوقت لا تنكر هذه النظرة العرفانية المذكورة . أبداً . وجود الكثرة، فلا تصور أن موجودات العالم عدم ووهـم؛ بل ترى أن جميع الكثارات شؤونات ومظاهر الحق تعالى، وإن كانت لا تمتـع بنفس الأمر؛ فإن وجودها بنفس وجود الحق تعالى، وليس وجوداً مستقلاً وراء وجود ذاك الوجود المطلق. يقول الفيصرى في شرحه على الفصوص: «وهو - أي الوجود - حقيقة واحدة، لا تكـثر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا تـتفـدـح في وحدة ذاتها»^(٨).

ويوضح العلامة محمد رضا قمشـيـه إـيـ، في ردـه على النـظـريـاتـ المنـحرـفةـ فيـ بـابـ الـوـحدـةـ الشـخـصـيـةـ لـلـوـجـودـ، الرـأـيـ الصـحـيـحـ بـقولـهـ: إنـ الـكـثـرـاتـ أـطـوـارـ الـحـقـ، وـالـحـقـ مـتـشـنـنـ فـيـهاـ بـالـحـيـثـيـةـ التـقـيـدـيـةـ الشـائـيـةـ: «...فـرـيقـ منـ الـعـلـمـاءـ الرـاسـخـينـ وـالـعـرـفـاءـ الشـامـخـينـ وـالـحـكـمـاءـ الـمـتـأـلـيـنـ، الـكـثـرـةـ الـظـاهـرـةـ فـيـ الـوـجـودـ حـقـيـقـةـ. فالـوـحدـةـ مـتـطـوـرـةـ بـالـكـثـرـةـ، وـالـكـثـرـةـ أـطـوـارـ الـوـحدـةـ»^(٩).

والمتحصل من الكلام السابق أن نظام العالم قائم على أساس حركة واعية ومنسجمة، وبالرغم من تفاوت كل واحدٍ من الشؤون عن الأخرى، واحتضانها بنفس الأمر، إلا أن علاقتها مع الموجود الحقيقى علاقة الشأن مع ذي الشأن. والسؤال هنا عن العلاقة بين ذلك الوجود المطلق والمقدس (الحق تعالى) وشـؤـونـهـ وـمـظـاهـرـهـ التـيـ لـكـلـ منهاـ أمرـ خـاصـ بـهـ وـمـتـعـيـنـ بـتـعـيـنـ خـاصـ؟ـ وـكـيـفـ سـيـكـونـ اـرـتـبـاطـ ذـلـكـ الـعـالـيـ، الـذـيـ مـلـأـتـ سـعـةـ وـجـودـهـ كـلـ الـوـجـودـ، مـعـ هـذـاـ الدـانـيـ، الـذـيـ سـرـىـ الـفـقـرـ وـالـحـاجـةـ فـيـ كـلـ وجودـهـ؟ـ فـلـاـ بدـ مـنـ الـالـفـاتـ إـلـىـ الـحـلـقـ، فـإـنـ الـحـاـكـمـ هوـ الـقـرـبـ التـامـ، وـالـحـقـ تـعـالـىـ أحـاطـ بـكـلـ شـيـءـ إـحـاطـةـ وـجـودـيـةـ:ـ«وـهـوـ مـعـكـمـ أـيـتـمـاـ كـنـتمـ»ـ (الـحـدـيدـ:ـ٨ـ)، وـهـذـاـ هوـ مـعـنىـ الـمـعـيـةـ الـقـيـوـمـيـةـ لـلـحـقـ مـعـ ماـ سـواـهـ. لـكـنـ الـمـرـادـ هـنـاـ هوـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـحـقـ وـالـخـلـقـ بـلـ حـاظـ السـافـلـ إـلـىـ الـعـالـيـ، أـيـ عـلـاقـةـ إـلـاـسـانـ بـالـحـقـ تـعـالـىـ، وـمـقـدـارـ قـرـبـهـ وـيـعـدـهـ مـنـ خـالـقـهـ. وـفـيـ

هذا المجال إذا قرب الإنسان نفسه إلى الحق تعالى فأي مقدار يتحقق من القرب يحظى من الولاية بنفس ذلك المقدار. والسر في أنَّ القرب الإلهي يؤدي إلى تحقق الولاية في العبد أنَّ هكذا إنسان سيجد نفسه في حصن الأمان الإلهي: (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَسْنِي...)^(١٠)، وليس عليه أي خوف أو حزن: «أَلَا إِنَّ أَوْلَيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزَئُونَ» (يونس: ٦٢). وبناء على ذلك على الإنسان أن يبلغ مقام الولاية.

الولاية في الكتب العرفانية —

اهتمَّ الكتب العرفانية كثيراً بمسألة الولاية؛ نظراً للأهمية الكبيرة التي تتمَّع بها.

يقول عبد الرزاق الكاشاني في اصطلاحات الصوفية: الولاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولِّي الحق إيماناً حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين. ولهذا يقال: (ولي) مَنْ تولَّ الحُقُّ أُمْرَهُ، وحفظه من العصيان، ولم يُخلِّه ونفسه بالخذلان، حتى يبلغه في الكمال مبلغ الرجال، قال تعالى: «وَهُوَ يَتَوَلَّ الصَّالِحِينَ» (الأعراف: ١٩٦)^(١١).

ويصرُّ صدر الدين الشيرازي، في كتابه *القيم* (مفاتيح الغيب)، ضمن الإشارة إلى مسألة الولاية، حيث يفصل الكلام فيها، بقوله: «اعلم أنَّ الولاية مأخوذة من الولي، وهو القرب... وفي الاصطلاح هو القرب من الحق سبحانه، وهي عامة وخاصة... والخاصة هي الفناء في الله ذاتاً وصفة وفعلاً، فالولي هو الفاني في الله، القائم المتخلق بأسمائه وصفاته تعالى. وهي قد تكون عطائية؛ وقد تكون كسبية... والكسبية ما يحصل بالانجذاب إليها (إلى الحضرة الإلهية) بعد المجاهدة»^(١٢).

يقول القيصري أيضاً حول شروط تحقق الولاية: ويجب على السالك الإعراض عن كلَّ ما يبعده عن عالم الحقيقة، ويرى بقاءه في وجود الحق تعالى^(١٣).

ومن تقسيمات الولاية انقسامها إلى: الولاية العامة؛ والولاية الخاصة. والولاية العامة هي ولاية كل المؤمنين، حيث يسيرون نحو الحق تعالى بمقدار سعتهم الوجودية، وبأي مقدار ابتعدوا عمماً سوى الله فإنهم يتقرّبون إلى الحق،

ويتحققون بالولاية.

أما الولاية الخاصة فإنما تحصل للسالك بعد أن يطوي المنازل، ويكتب المقامات الازمة، وينقطع عمّا سوى الله، ويفنى في الحق تعالى. وحينئذ تكون ذاته وصفاته وأفعاله فانية في ذات وصفات وأفعال الحق. يقول الجامي: الولاية...، تتقسم إلى قسمين: عامة؛ وخاصة. الولاية العامة تشمل جميع المؤمنين بحسب مراتبهم، والولاية الخاصة لا تشمل إلا الوالصليين من السالكين. فالولاية الخاصة عبارة عن فناء العبد في الحق، بمعنى أنه يجد أفعاله فانية في أفعال الحق، وصفاته فانية في صفات الحق، وذاته فانية في ذات الحق...^(١٤).

الولاية والقرب —

يبحث عن الولاية من جهتين: الأولى: الولاية من جهة القرب إلى الحق؛ والثانية: تفصيل مراحل ومراتب الولاية في المولى عليه.

وفي توضيح القسم الأول (الولاية من حيث القرب) لا بد أن يُقال: إنَّ القرب إلى الحق يعتبر هدفاً في الفكر العرفاني المترقّي. ولذا فإنَّ الجهود دائمًا - تتمحور حول الانقطاع عمّا سوى الحق تعالى، وتحصيل القرب إلى الحق. وللوصول إلى ذلك الهدف السامي يوجد طريقان:

١. طريق المجنوب السالك: يتحقق هذا الطريق بشكل جذبة وعنابة إلية، وب بدون أي عناء، والتي يعبر عنها بـ «التدلي». وفي هذا النوع من القرب ليس هناك حديث عن طي المراتب والمنازل، ويكون هذا الشخص - بدون أي جهد - مشمولاً لإفاضة الولاية الإلهية. فهو لاء هم الذين يسيرون في العالم يبصرون به، وبسماع يسمعون به. ويتعبير آخر: إن الوصول إلى الحق هو بداية سيرهم، ولذا يشغلون بالسفر الثاني (السفر بالحق في الخلق). وقد وصل الأنبياء العظام والأئمَّة المعصومون عليهم السلام إلى هذا المقام من القرب.

واحدى ثمرات القرب إلى الحق هي العلم، وما يشاهد من عدم توقف علم الأنبياء والأولياء الإلهيين على مزاولة الطريق الطبيعي لتحصيل العلم، كما في عامة

الناس، يرجع إلى تلك النكتة.

والتعبير الآخر للعرفاء في هذا التقسيم هو: السير المحبوب؛ والسير المحبى.

فالسير المحبوب هو سير السالك المجنوب، والذي يكون بالجذبة، وليس بالسير والسلوك والعبادة؛ بل إن جذوره الأصلية لا بد أن يبحث عنها في الحب الأزلي قبل الخلق. ولما كان ذلك الحب قبل الدنيا فالولاية وهبية وإعطائية، وليس كسبية أو متوقفة على شيء، بل هي أزلية ذاتية وهبية وإلهية، يفيضها الله على عباده المستحقين، مثل: مقام ختم الأولياء: «كنت وليناً وأدم بين الماء والطين». قال القونوبي في مفتاح الغيب: «فإن الشخص الذي يكون صورة ذلك السرّ ومظهره يصير من المجنوبين، وممن لا يحتاج إلى كثيرٍ من الأعمال والرياضات الشاقة، كالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا وعلى كَرَمَ اللَّهِ وَجْهَهُ ومن شاء الله من العترة والأولياء»^(١٥).

وفي نفس الوقت يجب أن لا يغفل عن أن اهتمام الأنمة والأنبياء صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا بمسألة السلوك إلى المراتب العليا أكثر من الآخرين؛ لأن طلبهم الباطني يقتضي أن يكونوا في سيرٍ وسلوك دائم. ولهذا السبب فإن الموصومين صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰتَهُ سَلَامًا في ذروة العبادة والزهد والسلوك. يقول ابن عربي: «والأنبياء هم العبيد على أصلهم، فكذلك أقطاب هذا المنزل»^(١٦).

٢. طريق السالك المجنوب: وفي هذه المرحلة . وخلافاً للطريق الآخر . لا يصل السالك إلى القرب الإلهي بالجذبة، وإنما لا بد له من اجتهاد وسعى كثير، وعبر في مراحل وعرة: كي يذلل المراحل التي أمامه . والصالك . في الحقيقة . يصل إلى مقام القرب إلى الله عن طريق الاستعانة بالله، وبالرياضة، والمجاهدة. ويعبر العرفاء عن هذا الطريق بـ «الترقى»، ويعبرون عن ذلك بالسير المحبى. ويقسم القيصري، بعد تقسيم الولاية إلى: خاصة؛ وعامة، الولاية الخاصة إلى: الولاية الكسبية؛ والعطائية، ويقول: «وهي (أي الولاية الخاصة) عطائية؛ وكسبية. والعطائية ما تحصل بالانجداب إلى الحضرة الرحمانية قبل المجاهدة. والكسبيّة ما تحصل بالانجداب إليها بعد المجاهدة. من سبقت جذبته على مجاهدته يسمى بالمحبوب؛ لأن الحق سبحانه يجذبه إليه؛ ومن سبقت مجاهدته على جذبته يسمى بالمحبٌ؛ لتقريبه إلى الحق سبحانه أولاً، ثم يحصل له الانجداب ثانياً». وهنا يميز القيصري بين نوعين من الولاية الخاصة،

ويقول: «والمحبوبون أتمّ كمالاً من المحبين، فلا يصل إلى القطبية إلاّ الأوّلون»^(١٧).

الولاية في قرب الفرائض وقرب النوافل—

روأَتِ الْكُتُبُ الْحَدِيثِيَّةُ لِلْفَرِيقَيْنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «مَا تَحِبُّ إِلَيْيَ عَبْدِي بِشَيْءٍ وَأَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتَهُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لِيَتَحِبُّ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أَحَبَّهُ، فَإِذَا أَحَبَّتِهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصِرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطَقُ بِهِ...»^(١٨).

يتحقّقُ قرب السالك، الذي هو نقطة محورية في تتحقق الولاية، عن طريقين:
قرب الفرائض؛ وقرب النوافل.

في قرب الفرائض يظهر الحق تعالى بالاسم الشريف (الظاهر). فالحق ظاهر، والعبد كامن وباطن. وفي تلك الحالة لما كان العبد مدركاً لله سبحانه يصبح بصر العبد عين الله، وسمعه أذن الله: فالله يبصر بالعبد [ويسمع به و...]، ويغدو العبد . في الحقيقة . بمنزلة أداة للحق، وهو باطن في الحق. وهذا القرب هو قرب المجنوبين؛ لأن الفاعل الأصلي فيه هو الجذبة الإلهية، لا سلوك السالك.

ولكنْ في قرب النوافل الباطن والمستور هو الحق تعالى، والعبد هو الظاهر. لذا بالله أسمع، وبالله أبصر، و.... وهذا هو قرب السالكين، وفيه يتقدّم السلوك على الجذبة^(١٩).

يقول الجامي في هذا الباب: «أَمَّا حَبَّ الْفَرَائِضِ وَقَرْبِهَا، أَيْ نَتْيَجَتِهِما، فِي السِّيرِ الْمُحْبُوبِيِّ، وَتَأْخِرُ السِّلُوكُ عَنِ الْجَذْبَةِ، وَتَقْدِمُ الْبَقَاءُ الْأَصْلِيُّ عَلَى الْفَنَاءِ، حِيثُ يَتَجَلِّي الْحَقُّ سَبَّاحَهُ بِالْأَسْمَ الظَّاهِرِ، وَيَكُونُ الْعَبْدُ الْمُتَجَلِّي لِهِ آللَّهِ لِإِدْرَاكِ الْحَقِّ الْمُتَجَلِّي، فَهُوَ أَنْ يَسْمَعُ الْحَقَّ بِكَ، عَلَى أَنْ يَكُونَ الْمَدْرُكُ هُوَ الْحَقُّ، وَأَنْتَ آللَّهِ لِإِدْرَاكِهِ، وَيَبْصُرُكَ كَذَلِكَ. وَ(أَمَّا) كَوْنُ الْحَقِّ سَمِعَ الْعَبْدُ وَبَصَرَهُ وَعُمُومُ سَائِرِ قَوَاهُ وَجُواهِرِهِ [فَهُوَ] نَتْيَجَةُ حَبَّ الْنَّوَافِلِ وَقَرْبِهِا فِي السِّيرِ الْمُحْبُوبِيِّ، وَتَقْدِمُ السِّلُوكُ عَلَى الْجَذْبَةِ، وَسَبِقُ الْفَنَاءِ عَلَى الْبَقَاءِ، حِيثُ يَتَجَلِّي الْحَقُّ بِالْأَسْمَ الْبَاطِنِ، وَيَكُونُ آللَّهِ لِإِدْرَاكِ الْعَبْدِ الْمُتَجَلِّي لِهِ»^(٢٠).
وَإِنَّمَا يَكُونُ قَرْبُ الْفَرَائِضِ وَقَرْبُ الْنَّوَافِلِ عِنْدَمَا يَكُونُ السَّالِكُ فِي مَقَامِ حَقٍّ

اليقين والفناء. وعليه إذا استطاع شخص الوصول إلى ذلك المقام فقد حصل نوع من الاتحاد. والفناء يعني صيورة وارتقاء العبد. وهذا الارقاء ارتقاء وجودي، لا أنه يتصور أن يفقد العبد عينه. وما رُوي عن الرسول صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَاهُ السَّلَامُ وَسَلَّمَ في قوله: أنا العقل الأول يعني أن موطنه الوجودي هو العقل الأول. وفي نفس الوقت فإنَّ تعين رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰتَاهُ السَّلَامُ وَسَلَّمَ لم يزل. «يؤكّد العلامة الطباطبائي رحمَهُ اللَّهُ على بقاء العين الثابتة، وضرورة العلاقة بين السالك والفناء. وعلى هذا الأساس فالفناء ليس صفة سلبية، بل فيه جنبة ثبوت وتحقق. الفناء للسالك كمالٌ وصفة ثبوتية. ولذا لا بدَّ من ثبوت وتحقق الموضوع عنده حمله»^(٢١). ويكون الارقاء أحياناً بمعنى الاتصال، وهو خارج عن بحثنا؛ وأحياناً بمعنى الاتحاد الوجودي. مثلاً: الارقاء الوجودي للإنسان، بحيث يمكن أن يمتد حتى العقل الأول، وحينئذ تظهر فيه مختصات العقل الأول. ولهذا إذا كان العقل الأول يرى العالم يستطيع السالك أن يرى العالم بعين العقل الأول. وفي الحقيقة تلك الصيورة الوجودية هي التي تعطي العبد قابلية أن يرى بالحق ويسمع به و.... وعندئذ يصبح الحق مرآته الإدراكية^(٢٢). وأحياناً يصل ذلك الارقاء الوجودي إلى الصدق الريوبي، والتعيين الثاني أو التجلّي الأسمائي والصفاتي. وهذا التعالٰ يستمر إلى أن يصل إلى التعيين الأول، فيحصل التجلّي الذاتي. والمحصلَ أنَّ موطن كلا التجلّيين، وبالطبع الولاية العرفانية، سيكون هو الصدق الريوبي.

وفي قرب الفرائض تكون مشيئة السالك هي مشيئة الحق تعالى، ولهذا يكون (محلاً) لمشيئة الله. وستصبح أعضاؤه الإدراكية هي الأدوات الإدراكية للحق تعالى، أي إن عينه تكون عين الله، وراداته إرادة الله تعالى. ولذا فإنَّ إيزاء ولِي الله هو إيزاء الله تعالى، والدماء الإنسانية ستكون (ثار الله). وكل ذلك يمكن فهمه من هذا المنظار^(٢٣). يقول جلال الدين الرومي: ما لم يتألم قلب ولِي الله سوف لن يخزى الله أيّ قوم.

السلوك العرفاني والولادة —

إن ثمرة القرب إلى الله من خلال السلوك هي الانعتاق من الأغلال، والتحرر من

التعينات. فكلّما تقيّد الإنسان بتعيّنات أكثر ابتعد عن أصله، وبتعبير العرفاء: كلّما كان الإنسان مشغولاً بالكثرة ابتعد عن الوحدة بذلك المقدار. ولهذا يجتهد السالك ليبعد عنه كلّ ما يفصل بينه وبين محبوبه، ولهذا السبب يسمى سالكاً. فهو يسير إلى أن يجد نفسه وجوداً من نوع اليقين: «وَاعْبُدْ رَبِّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (الحجر: ٩٩). وتلك الحركة ليست حركة مادية، وإنما هي صيرورة وجودية، يتحرك السالك في باطنها، وينتقل من مرحلة إلى مرحلة، إلى أن يصل إلى تلك الحقيقة التي تعطي كل وجوده، ولا تدع مجالاً لغيره. وتسمى تلك الحركة «التقرب إلى الله». وكلّما كان الإنسان أقرب إلى الحق تعالى كان أبعد عمّا سواه، إلى أن يصل إلى مقام الفناء. وهذا الفناء ليس انعداماً للعبد، وإنما يفني العبد عن بعده البشري في سيره إلى الله تعالى، ويبقى في بعده الرباني، تلك الربانية التي تكون البعد الملكوتى والإلهي للإنسان. ويقول القرآن الكريم في الإشارة إلى ذلك البعد الإلهي: «وَلَكُلُّ وِجْهٌ هُوَ مُؤْلِيهَا» (البقرة: ١٤٨). «الفناء [في العرفان]، وخلافاً لمفهومه الغربي في المتداول، تعبر عن حقيقة عينية... الفناء ولادة جديدة؛ وهي التي عبر عنها الحديث بالولادة الثانية^(٤). والموجودات أساساً. تسير بحركة تكمالية في قوس الصعود بحسب ذواتها وجوهرها، وتفنى في كلّ مرحلة في هذه الحركة بالمرحلة اللاحقة، بمعنى أنّ المرحلة الجمادية تفني في المرحلة النباتية، والنباتية تفني في الحيوانية، وهكذا. وهذا الفناء بمعنى العبور من تلك المرحلة، وليس بمعنى فقدان الوجود بشكل مطلق، بل بمعنى فقدان مرتبة من الوجود، والارتقاء في نفس الوقت إلى مرحلة أكمل منها»^(٥).

في مقام الفناء؛ لكي يتمكّن السالك من الارتباط بالعالم الربوبي، لا بدّ أن يرفع نفسه إلى أفق أعلى؛ لكي يتمكّن من الارتباط بحقيقة العالم. يقول ابن عربي: إن بعض الأمور لا يمكن تحليلها في العالم الدنيوي؛ وذلك بسبب عدم سنتيتها مع عالم الدنيا.

وكمثال على ذلك: البحث عن العلم بالأعيان الثابتة يتعلق بساحة الربوبيّة. ولهذا يختص البحث عن هكذا علم بساحة الربوبيّة، دون غيرها: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْقِيَمِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (الأنعام: ٥٩). وفي تلك المنزلة يكون الحق هو الحاكم. ولهذا فالبشر من جهة كونهم بشراً لا سبيل لهم إلى تلك الساحة، إلا أن ينالوا مقام الفناء،

ويصلوا إلى حق اليقين. وما قيل في معنى الفناء، من أنَّ «الفناء المطلق هو ما يستولي من أمر الحق سبحانه وتعالى على العبد، فيغلب كون الحق سبحانه على كون العبد»^(٢٦)، يعني أنَّ الفناء المطلق هو أن يغلب أمر الحق على السالك، والسارك إلى ذلك الحين لم يكن قد تخلص من قيد ذاته، ولم يفْ عن تعيناته، ولن يكون اتصافه بصفات الحق ميسراً. ويقتضي حصول تلك النورانية التوجّه التام والكامل إلى الحق تعالى؛ بحيث لا يستطيع شيء الإخلال بذلك التوجّه. إنَّ مداومة السلوك إلى الحق ثمرة مباركة، وهي نفوذ تلك النورانية إلى روح السالك، بحيث يصبح السالك مصدراً للنور. يقول القيصري في مقدمته على الفصوص: «ليس المراد بالفناء هاهنا انعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء الجهة البشرية في الجهة الربانية... وذلك الاتصال لا يحصل إلا بالتوجّه التام إلى جانب الحق المطلق سبحانه»^(٢٧). ثم يوضح كلامه بالمثال التالي: «... كالقطعة من الفحم المجاورة للنار، فإنها: بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النار والقابلية المختلفة فيها، تشتعل قليلاً قليلاً، إلى أن تصير ناراً، فيحصل منها ما يحصل من النار من الإحرق والإنساج والإضاءة وغيرها، وقبل الاشتعال كانت مظلمة كدرة باردة»^(٢٨). ولا شك أنَّ اتصاف الفحم بالاحتراق تبعي، وبالغير لا بالذات. والسارك في سفره الأول كلما اقترب من نهاية سفره ضفت تعلقاته، وفي المقابل يقترب من حقيقة العالم، وعلامة هكذا قرب هو التخلُّق بالأخلاق الإلهية. وفي السفر الثاني يفني السالك عمّا سوى الله، ويحيط نور الحق كلَّ وجوده. وفي هكذا حالة يتصف السالك بالأخلاق الإلهية، وتظهر عليه صفات الحق تعالى. والنورانية الحاصلة من هذا الاتصال هي الولاية المقصودة في العرفان الإسلامي. يقول ابن عربي حول خلق الإنسان الكامل: «السؤال الرابع عشر: بأي صفة يكون ذلك المستحق لذلك؟... وأما الصفة التي استحق بها خاتم الولاية المحمدية أن يكون خاتماً فبتمام مكارم الأخلاق مع الله، وجميع ما حصل للناس من جهته من الأخلاق... فلما طابت أعرافه، وعمت العالم أخلاقه، ووصل إلى جميع الآفاق إرفاقه، استحق أن يختم بهمن هذه صفتة الولاية المحمدية، من قوله: «وإنك لعلى حُقُّ عَظِيمٍ» (القلم: ٤)»^(٢٩).

مراتب الولاية —

المستفاد من المصادر الدينية أنّ حقيقة الولاية في الإنسان لها مراتب، وصادقة بالتشكيك، وتشمل ولاية الرسول الخاتم ﷺ والأئمة المعصومين علية السلام، ولولاية السالكين غير المعصومين وما دونهم.

المرحلة الأولى: الحفظ لما عنده (من المعرفة والإخلاص أو العلم والعمل) من همزات الشيطان، وسيكون لولايته نطاقها الخاص. ولهذا ستكون له ولاية على نفسه فحسب.

المرحلة الثانية: أن يشتمل نطاقها على ما وراء نفسه، وبالإضافة إلى نفسه عليه أن يحفظ الأمانات الإلهية أيضاً. وستكون ولاية هكذا إنسان أوسع وأكثر شمولاً.

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة النهائية للولاية، وهي أعلى الأفق التي يمكن تصورها، هي ولاية الإنسان الكامل، الذي يمثل المظهر التام لصمدية الحق تبارك وتعالى، ولذا يتولى أمر تدبير العالم بإذن الله (٢).

وكل واحدة من المراتب المذكورة؛ وببركة قريها من الحق، وسعتها الوجودية، وبمقدار قبولها الباطني، يمكنها الاستفاضة من اسم الله تعالى «الولي»، وتصبح مظهراً لذلك الاسم الشريف. ومرجع السعة والضيق في الولاية إلى القابل، لا إلى الفاعل؛ لأنَّه لا نقصان في إفاضة الحق، وكلَّ اسم من حيث كونه اسمًا من الأسماء الإلهية لا يحصى مقدار تأثيره، إلاَّ أنَّ الإنسان يستثير بالمقدار الذي يناسب حاله من تلك الأنوار الإلهية، وتصبح عدة قليلة من الناس - لسعتهم الوجودية التامة . مرأة تامة للحق تعالى، ومصداقاً تماماً وكمالاً لأسمائه الشريفة.

من وجهة نظر العرفان الإسلامي فإنَّ الله تعالى؛ لكي ينظر إلى ذاته في مرأة، ويشاهدحقيقة جماله، خرجت الذات من غيب الغيوب والكمون المطلق. وفي النظرة الأولى شاهد ذاته بنحو تكون كلَّ الأسماء مندكَة في ذلك المقام، بحيث لا تتصور فيه أيَّ كثرة؛ وفي النظرة الثانية شاهد ذاته بحيث تميزت الأسماء عن بعضها، ولكلِّ منها هويته المستقلة في مقامه العلمي. في هذا المقام الثاني تكتسب الأعيان الثابتة للموجودات استعدادها، وينتشر النفس الرحmani للحق من عالم العلم إلى عالم

العين، وتحرج الأعيان الثابتة إلى ساحة الوجود على أساس المقدّر لها في عالم الأعيان الثابتة، ثم يظهر عالم بعد ذاك العالم، ويتحقق عالم الوجود. وما اكتسب صبغة الوجود وليس رداء الكثرة . إلى الآن . ببركة التجليات الإلهية هو بنحو ما آية للحق تعالى، بأنْ نشأ منه، وشمل كلَ ذلك، وأحاط به السريان الوجودي للحق ضمن النفس الرحمني. وكلَ واحد من موجودات العالم . في حين أنه مظهر الحق تعالى . يعكس جذوة من كمالات الحق تعالى، ويدخل تحت اسم من الأسماء الإلهية. وليس لأحد من الموجودات من السعة الوجودية ما يؤهله لاحتواء كلَ الكمالات الإلهية. فالحق؛ لمشاهدة جماله في مظهر واحد، بحيث يكون حاكياً عنه، خلق الإنسان الكامل، وهذا الموجود وإن تأخر زماناً في الخلقة إلاَّ أنه يكون في القمة وخلق الإنسان على صورة الرحمن. وبعد خلقة هكذا موجود نوراني مدح الحق نفسه بالقول: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (المؤمنون: ١٤)؛ لأنَ الإنسان الكامل هو المظهر الجامع لكلَ الأسماء الإلهية في الخلق: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتَ الْأَفْلَاكَ». والولاية التي تقاضى على الإنسان الكامل هي ولاية تامة وكاملة؛ لأنَ الإنسان الكامل مظهرٌ تامٌ لاسم «الولي».

علاقة بين الولاية والنبوة —

لقد اختار الحق تعالى من أفراد الإنسان الكامل أشخاصاً للنبوة، وجعل واجبهم الأساس بإبلاغ أوامره إلى العباد. «النبي» هو الشخص المبعوث إلى الخلق؛ لهدایتهم وإرشادهم إلى الكمال المقدّر، بحسب استعداد أعيانهم^(١). والأنبياء الإلهيون وإن اشتراكوا في العنوان العام «نبي»، لكنهم ليسوا في مستوى واحد قطعاً. فالتفاوت والتفاضل بينهم أمرٌ مسلمٌ وواضح. وكون أحد الأنبياء أقلَّ واجباً بالنسبة إلى النبي آخر، وسعة مسؤولية أحدهم أكثر من مسؤولية الباقيين، علامة على وجود التفاضل بينهم. فالنبي الذي لم يكلف بهداية أكثر من قومه لا يتساوى مع النبي الذي تعهد بهداية قوم أو أمّة كبيرة.

ويمكن أن نفهم من المصادر الدينية أن حظّهم من الحقائق الإلهية ليس متساوياً.

ويقع هذا التفاوت من أحد طريقين:

الأول: بسبب تفاضل الأمم فيما بينها. يقول ابن عربي: «في تفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها، وهو قوله: ﴿تُلَكَ الرَّسُولُ فَضَلَّنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٢٥) ^(٢٢). ونظرة ابن عربي هنا للأية نظرة استقلالية، أي ليست بلحاظ ارتباطها بالآيات الأخرى.

الثاني: إن كلّنبي يمتّع بحقّيقتين؛ ترجع الأولى إلى جنبة الإلهية، ومن هذه الجهة كلّما اقترب من الوحدة والوجوب ازدادت نورانيتها. وهذه هي الولاية التي تتکفل الجهة الإلهية لنبي ما، ومن هذه الجهة ظالتفاضل في الاستعداد الباطني للأنباء يرتبط بحقيقة الولاية التي ينعم بها النبي. يقول ابن عربي: «كما هم في ما يرجع إلى ذواتهم ^{﴿وَلِلْأَنْبِيَاءِ﴾} من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم، وهو في قوله: ﴿فَضَلَّنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ (الإسراء: ٥٥) ^(٢٣).

الجهة الثانية متعلقة بارتباط ذلك النبي بالخلق. وهذا يشكل جانب نبوة الرسالة: «جهة الولاية جهة الحقانية الإلهية والوحدة، وجهة الرسالة والنبوة جهة الإمكانيّة والخليقية والكثرة» ^(٢٤).

وبناء على هذا الكلام كيف يكون تفضيل جنبة الولاية على جنبة النبوة؟ لا بد أن يقال في الجواب: لما كانت الولاية لنبي تتکفل الجانب الحقاني فيه، والنبي من حيث إنه ولد يرتبط بحقائق العالم بلا واسطة، ومن جهة أنه مظهر الأسماء الإلهية، ومنها اسم الولي، وضرورة رجوع الحقائق الإمكانيّة إلى جهة وحدة ووجود العالم، فستكون نبوة ورسالة النبي والرسول دون مرتبة ولايته. قال الجامي في نقد النصوص: ما ينقل عن بعض الأولياء أن الولاية أفضل من النبوة فالمراد به أن جهة ولاية النبي أفضل من جهة نبوته، لا أن ولاية الولي التابع أفضل من نبوة النبي المتبع. قال الشيخ رضي الله عنه ^(٢٥): «إذا سمعت أحداً من أهل الله، أو ينكل إليك عنه، قال: الولاية أعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرنا . وهو أن ولاية النبي أعلى من نبوته .. أو يقول: إن الولي فوق النبي والرسول فإنه يعني بذلك في شخص واحد، وهو أنّ الرسول من حيث إنه ولد منه من حيث إنهنبي أو رسول، لا أن الولي التابع

له أعلى منه»^(٣٦).

والخلاصة أنَّ ولاية النبيَّ أعلى من رتبة نبوته، وهذا التقدُّم في شخص واحد توفر فيه صفة الوليِّ ونال مقام النبوة، ولا ينبغي أن يفهم من ذلك التعبير أنَّ أيَّ ولِيٌ وإنْ لم يكن نبيًّا مقدَّم على النبيٍّ. وبعبارة أخرى: إنَّ النبيَّ فضلاً عن الولاية فهو واحدٌ لمقام النبوة أيضًا، والذي لم يدفعه غير الأنبياء، ولم يدركوه. جاء في مصباح الأنس: «إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ وَلِيٌّ، وَلَا عَكْسٌ. وَكُلُّ رَسُولٍ نَبِيٌّ، وَلَا يَنْعَكِسُ. وَكُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ أُولَى الْعِزَمِ رَسُولٌ، وَلِيٌّ رَسُولٌ بِأُولَى الْعِزَمِ»^(٣٧).

إِلَّا أنَّ الميرزا هاشم الإشகوري^{رحمه الله}، في حاشيته على مصباح الأنس، وفي مسألة تقدُّم النبيِّ والرسول على الوليِّ والوصيِّ، قال: هذا الأمر لا كُلْيَّة فيه؛ لأنَّه ربما تقدَّم ولِيٌ على نبيٍّ. ورغم قبوله لأصل تقدُّم النبيٍّ على وصيِّ ذلك النبيٍ فقد أنكر تقدُّم النبيٍ على ولِيٍّ لنبيٍ آخر؛ لأنَّه ربما كانت ولاية وقرب وكمال هذا الوليُّ أعلى من ذلك النبيٍ. وبتعبير الميرزا هاشم الإشگوري: «إِذَا تَمَكَّنَتِ فِي مَا ذَكَرْتُهُ حَقَّ التَّمَكُّلِ مِنْ أَنْ مُنْشَأَ التَّقْدُّمِ وَالشَّرَافَةِ هُوَ خَصْوَصِيَّاتُ الْوَلَايَةِ وَالْكَمَالِ، وَشَدَّتَهُمَا، وَفَوَّتَهُمَا، لَا تُشَكُّ أَنَّ تَقْدُّمَ النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ لَيْسَ بِإِطْلَاقِهِ وَعُمُومِهِ، بَلْ عَلَى الْوَلِيِّ الَّذِي يَكُونُ مِنْ أَوْصِيَائِهِ وَخَلْفَائِهِ وَتَوَابِعِهِ وَوَرَثَتِهِ، لَا مِنْ ولِيٍّ آخَرَ وَوَصِيِّهِ وَخَلِيفَتِهِ وَوَرَثَتِهِ وَتَابِعَهِ، بَلْ قَدْ يَكُونُ ذَلِكَ الْوَلِيُّ الَّذِي يَكُونُ وَصِيًّا وَخَلِيفَةً وَتَابِعًا لِرَسُولٍ آخَرَ مَرْتَبَةً وَلَيْتَهُ وَمَقَامَ قَرِيبَهُ وَكَمَالَهُ أَعْلَى وَأَقْوَى وَأَشَدَّ مِنْ ذَلِكَ الْوَلِيِّ وَالْوَصِيِّ أَقْدَمَ وَأَشَرَّفَ وَأَكْمَلَ مِنْ ذَلِكَ النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ، بِدَرْجَةٍ أَوْ دَرَجَاتٍ كَثِيرَةٍ»^(٣٨).

ويرى^{رحمه الله} أنَّ دليلَ أفضليَّةِ عليٍّ بن أبي طالب^{رض} على أنبياءِ السلف هو أنَّ غالية كمال الأنبياء - غير رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}. يمكن ملاحظته، وهو الوصول إلى مقام «قاب قوسين»، والعطاءُ الذاتيُّ النَّسبيُّ الإلهيُّ، ومنشأه التعينُ الثاني. أمَّا كمال رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم}، وبالنَّتَّيجَةِ وارثُه هو مقام «أو أدنى»، والعطاءُ الذاتيُّ الْاخْتَصَاصِيُّ، ومنشأه التعينُ الأول: «...قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ أَعْلَى الدَّرَجَاتِ الْكَمُلَّيْنِ مِنْ أُولَى الْعِزَمِ مِنَ الرَّسُولِ... هُوَ الْبَطْنُ السَّادِسُ، وَالْتَّعِينُ الثَّانِي. وَمَقَامُ الْوَارِثِ الْمُحَمَّدِيُّ وَمَرْتَبَتِهِ فِي الْبَطْنِ السَّابِعِ، وَالْتَّعِينُ الْأَوَّلُ، وَحْدَهُ الْحَقِيقَةُ الْجَامِعَةُ»^(٣٩).

عدم زوال الولاية —

إن النبوة والرسالة؛ نظراً لإمكانهما وارتباطهما بالخلق، يمكن أن ينتهي. ولهذا السبب برحمة آخر المرسلين من الله فقد انقطع طريق السماء أمام نزول الملك وإبلاغ الوحي الإلهي لأي عبد بصفته نبياً، وسوف لن تطرح حقيقة جديدة عن طريق بعثة الأنبياء. ودليل ذلك واضح؛ لأن حاجة الناس إلى التكامل والهداية، والوصول إلى ساحل السعادة، من خلال إنزال الكتب السماوية، التي تكون محتوياتها العلوم الإلهية، قد أشبعت، وتمت مهمة إعداد البشر للحركة في مسيرة الحياة الإلهية والتوحيدية من قبل الأنبياء. إلا أن ما ينقطع أصلاً هو الحقيقة الإلهية في وعاء أرواح الأولياء الإلهيين والإنسان الكامل، وهي مقام الولاية. وكما قال ابن عربي: «واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم ينقطع، ولها الإنماء العام، وأمام نبوة التشريع ف薨قة. وفي محمد ﷺ قد انقطعت، فلا نبيٌّ بعده مشرعاً أو مشرعاً له، ولا رسول، وهو المشرع»^(٤٠).

ومن وجهة نظر ابن عربي فالولاية أوسع من النبوة والرسالة، ويمكن للولي الإخبار عن حقائق العالم، إلا أنه ليس من نوع الإخبار الذي يأتي به النبي والرسول بوصفه نبياً ورسولاً، بل إنه إخبار منشئه التحقق بمقام حق اليقين. ولهذا فإن بعضـاً من أخبار الأنبياء والرسل ليس من حيث نبوتهم ورسالتهم، بل من حيث الولاية التي يتمتعون بها. ويضيف القيصري على كلام الشيخ: «وللولاية الإنماء العام؛ لأن الولي هو الذي فني في الحق، وعند هذا الفناء يطلع على الحقائق والمعارف الإلهية، فينبئ عنها عند بقاءه ثانية، وكذلك النبي؛ لأنه من حيث ولادته يطلع على المعارف والحقائق، فينبئ عنها»^(٤١).

قال الملا هادي السبزواري حَفَظَ اللَّهُ عَنْهُ ذِكْرَهُ، في شرحه على المثلوي المعنوي: «الولي من أسماء الله تعالى، وله دائماً مظهر. إذاً لا يصح انقطاع الولاية، وأولياء الله موجودون دائماً في العالم، خلافاً للنبي والرسول، فهما من أسماء الخلق، وعليه يصح انقطاع النبوة والرسالة»^(٤٢).

الولاية والنبوة الإنبائية —

على أساس النصوص الدينية والعرفانية فإنّ النبوة إخبار عن الحقائق الإلهية، والتي تجلّى بمعرفة ذات الحقّ تعالى وأسمائه وصفاته وأحكامه^(٤٢). وهي على نوعين:

١. النبوة التشريعية، والتي ختمت ببعثة خاتم الرسل ﷺ.

والنبوة التشريعية، إضافة إلى الإخبار عن ذات الله وصفاته وأسمائه، تتکفل تبليغ الأحكام، وتعليم الأخلاق والكلمات^(٤٣). إنَّ إدراك الحقائق بالنسبة إلى النبيّ من حيث كونهنبياً لا تحصل إلا من خلال الوحي، والنبيّ في نبوته التشريعية يعلن فقط بعض العلوم الإلهية التي تؤمن حاجة أمته. ولهذا يخاطب القرآن المجيد نبي الإسلام المكرّم بالقول: «لَكُم مَا أَنْزَلْتُ إِلَيْكُمْ» (المائدة: ٦٧)، و«إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ» (الشورى: ٤٨). ويقول ابن عربي في هذا الشأن: «واعلم أنَّ الرسُول صَلَواتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ مَنْ حَيَّهُمْ رَسُولٌ، لَا مِنْ حَيَّهُمْ أُولَئِي وَعَارِفُونَ، عَلَى مَرَاتِبِ مَا هِيَ عَلَيْهِ أَمْمَهُمْ، فَمَا عَنْهُمْ مِنْ الْعِلْمِ الَّذِي أُرْسِلُوا بِهِ إِلَّا قَدْرُ مَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ أَمْمَةُ ذَلِكَ الرَّسُولِ، لَا زَائِدٌ وَلَا نَاقِصٌ»^(٤٤).

٢. النبوة الإنبائية، أي ارتباط أناسٍ إلَيْهِنَّ بحقائق العالم، والاتصال المستمرّ

بأسرار الوجود. يقول ابن عربي: «أَمَا الْبَاطِنَةُ (أي النبوة، الأولياء، والوراثة) فَلَا تَزَالُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ لِأَنَّ الْوَحْيَ الْإِلَهِيُّ وَالْإِنْزَالُ الْرَّبِيعِيُّ لَا يَنْقُطُعُانِ؛ إِذْ كَانَ بِهِمَا حَفْظُ الْعَالَمِ...»^(٤٥). والحقائق التي يتوافر عليها النبيّ، لا من جهة نبوته التشريعية، بل من جهة نبوته الإنبائية، أكمل وأشمل من نبوته التشريعية؛ لأنَّ نيل النبيّ أو الوليّ الإلهي لأسرار وحقائق العالم ليس بمقدار استعداد أمته، بل على أساس استعداداته هو. وتلك الفاضلية والمفضولية هي ما يعبّر عنه القرآن الكريم موسى والخضر^{عليه السلام}: لأنَّ التفاضل يرجع أحياناً إلى السعة الوجودية للأنباء. يقول ابن عربي في ذلك: «كَمَا هُمْ أَيْضًا فِي مَا يَرْجِعُ إِلَى ذُوَاتِهِمْ مِنَ الْعِلْمِ مَتَفَاضِلُونَ بِحَسْبِ اسْتِعْدَادِهِمْ. وَهُوَ فِي قَوْلِهِ: «وَلَقَدْ فَضَلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (الإِسْرَاءُ: ٥٥)^(٤٦).

والنتيجة أنَّ الأنبياء ورءاء نبوتهم ورسالتهم، والتي تتعلق بنشأتهم الظاهرة والدينية، يتمتعون بالولاية التي تربطهم بالحقائق الباطنية والنشأة الأخرىوية. والحقيقة أنَّ السندي العلمي العظيم للأنبياء أعلى من مسؤولياتهم الظاهرة والدينية. إنَّ حقيقة

العلم مستور في النشأة الأخرىوية. وبيان أوضح: إن النبوة والرسالة لا تتحقق بدون الاستناد إلى الولاية؛ لأن الولاية تؤمن الجنابة الحقانية والإلهية للنبي والرسول، وتلك الولاية عند المقارنة بالنبوة والرسالة بمثابة روحهما وباطنها. وبسبب كون الولاية تشكيكية فإنَّ فضل الأنبياء بالنسبة إلى بعضهم انعكاسٌ لكمال ولايتهم. وإذا كان لأنبياء أولى العزم أفضلية على كلَّ الأنبياء والرسل، وللحضرة خاتم الرسل ﷺ فضيلة وتفوق على أنبياء أولى العزم، فذلك بدليل تفاضلهم وكمالهم في الولاية. يقول ابن الفناري في هذا المجال: «منشأ تقدُّم النبي وشرافته وفضيلته على الولي، وكذلك الرسول، وكذلك صاحب أحديَّة الجمع، والخاتم على الكل، هو خصوصيَّات الولاية والقرب والكمال، وقتها وشدةتها؛ لأنَّها روح النبي والرسول وأولي العزم وباطنها وحقيقةتها، وجهة الإبلاغ والإرسال والإلزام ونظائرها صورة ظاهرة...»^(٤٨).

المهاجم

- (١) الراغب الإصفهاني، مفردات القرآن: ٥٢٣، الطبعة الأولى، قم، منشورات طليعة نور، ١٤٢٦هـ.
- (٢) الطبرسي، مجمع البيان: ٢، ١٦٤، طبعة بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٥هـ.
- (٣) في المفردات: ٨٨٥. المحققة من قبل: صفوان عدنان. ط. دار القلم (أوفست ذوي التربى)، ضبط فتح الواو وكسرها بعكس ما ذكر أعلاه، وقد نقل في هامشه هذا المعنى عن الفراء والكسائي، فليلاحظ. (المترجم).
- (٤) داود القيسري، الرسائل: ٢٦. تصحيح: جلال الدين الآشتيني، ط. طهران، مؤسسة حكمت وفلسفه إيران، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٥) محمد حسين الطباطبائي، الميزان: ٦، ١٥، ذيل الآيات ٥٧ - ٥٦، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤١١هـ.
- (٦) الأحزاب: ٦.
- (٧) راجع: تفسير الميزان: ٦، سورة المائدة، ذيل الآيات ٥٦ - ٥٥.
- (٨) داود القيسري، شرح الفصوص: ٦، طهران، منشورات علمي فرهنگی، ١٣٧٥هـ.ش.
- (٩) ابن تركة، تمهيد القواعد: ٣٧ - ٤٠ (الهامش)، ط. بيروت، أم القرى، ١٤٢٤هـ.
- (١٠) التوحيد، باب ثواب الموحدين: ٢٥، ح ٢٢.
- (١١) راجع: الكاشاني، اصطلاحات الصوفية: ٥٤، طهران، منشورات حكمت، ١٣٨١هـ.ش.

- (١٢) ملا صدرا، مفاتيح الغيب ٢: ٥٧٢، بيروت، التاريخ العربي، ١٤١٩هـ.
- (١٣) القبصري، شرح الفصوص: ١٤٧.
- (١٤) الجامي، نقد النصوص: ٢١٤، طهران، منشورات أنجمن حكمت وفلسفه إيران، ١٣٥٦هـ.ش.
- (١٥) ابن الفناري، مصباح الأنس: ٢٠٠، طهران، منشورات فجر، ١٣٦٣هـ.ش.
- (١٦) ابن عربي، الفتوحات المكية ١: ٣٠٢، بيروت، دار صادر.
- (١٧) رسائل القبصري: ٢٦.
- (١٨) البرقي، المحاسن ١: ٤٩١ (كتاب مصابيح الظلم): صحيح البخاري ٨: ١٠٥، طبعة بولاق.
- (١٩) الفتوحات ٢: ١٦٨.
- (٢٠) نقد النصوص: ١٥٢.
- (٢١) عرفان نظري: ٥٠٨.
- (٢٢) مصباح الأنس: ١٩٤.
- (٢٣) لاحظ: مصباح الأنس: ١٢٢، ١٥٨، ٥٥٩؛ الفتوحات المكية ١، باب ٨٩، ٩٠، ٢: ٩٠.
- (٢٤) إشارة الى ما رُوي عن عيسى عليه السلام أنه قال: لن يلج ملوك السماءات مَنْ لم يولد مرتين. (المترجم).
- (٢٥) يحيى يثربi، عرفان نظري: ٥٠٧، قم، بوستان كتاب، ١٢٨٧هـ.ش.
- (٢٦) عز الدين الكاشاني، مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة: ٤٢٦، ٤٢٣هـ.ش.
- (٢٧) شرح الفصوص: ١٤٦ - ١٤٧.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) الفتوحات المكية ٢: ٤٩ - ٥٠.
- (٣٠) جوادي الاملي، شميم ولايت: ٦٨، قم، نشر إسراء، ١٢٨٢هـ.ش.
- (٣١) نقد النصوص: ٢١٣.
- (٣٢) القبصري، شرح الفصوص: ٨٢١.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) مصباح الأنس: ٢٥.
- (٣٥) القبصري، شرح الفصوص: ٨٣٧.
- (٣٦) نقد النصوص: ٢١٤.
- (٣٧) مصباح الأنس: ٢٥.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) المصدر نفسه.
- (٤٠) القبصري، شرح الفصوص: ٨٢٢.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) السبزواري، شرح مثنوي: ١٨٢.

- (٤٢) اصطلاحات الصوفية: ١٩٤ .
 (٤٤) المصدر نفسه.
 (٤٥) شرح الفصوص: ٨٢٠ .
 (٤٦) الفتوحات المكية: ٣ : ٢٨٥ .
 (٤٧) المصدر نفسه.
 (٤٨) مصباح الأننس: ٢٥ .

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

دراسة لأسسیات منهج الفهم العرفاني

(*) السيد جواد سيفي

(**) د. قاسم فائز

من المبني المهمة التي اعتمد عليها العرفاء في توجيهه تأويلاً لهم هو مبني استعمال اللفظ في أكثر من معنى. وسنحاول من خلال هذا البحث بيان هذا المبني، ومناقشته؛ لبيان موقف العرفاء، والأسباب التي دعتهم للقول بهذا المبني.

١. تعريف هذا المبني —

يُقصد باستعمال اللفظ في أكثر من معنى استعمال لفظٍ واحدٍ في الجملة مع إرادة معانٍ متعددة.

فالمتكلّم يستعمل اللفظ مع إرادته للمعاني المتعددة، وهذه المعاني المتعددة هي أعمّ من المعاني الحقيقة أو المعاني المجازية. فقد يقول المتكلّم مثلاً: «رأيتُ عيناً» ويقصد في نفس كلامه هذا إرادة أكثر من معنى واحد: العين الجارية؛ والعين الحاسة التي يرى بها الإنسان؛ والعين التي هي بمعنى الذهب.

ولتحقق استعمال اللفظ في أكثر من معنى يتشرط الشروط التالية:
الأول: أن يكون للفظ المستعمل معانٍ متعددة، أعمّ من أن تكون كلّها حقيقة، كما هو الأمر في المشتركات؛ أو تكون كلّها مجازية؛ كما يمكن أن

(*) أستاذ وباحث في الحوزة والجامعة، من المغرب.

(**) أستاذ جامعي وباحث، له عدة أعمال.

تكون بعض هذه المعاني حقيقة وبعضها مجازية.

الثاني: أن يكون للفظ عند إرادة استعماله معانٍ تقع في عرض واحد.

الثالث: أن لا تكون المعاني المتعددة مصاديق لمعنى كلّي، بحيث تجتمع كلّها في معنى مشترك، بمعنى أن لا تكون اسم جنس أو جمعاً أو تشبيهاً ونظائر ذلك^(١).

٢. نظرة تاريخية حول نشأة هذا المبني ونظر العلماء حوله —

أ. عند السنة —

من الناحية التاريخية لا يُعرف من هو أول من طرح هذا المبني. ولكن المشهور أن هذا المبني نشأ في فضاء أصول الفقه الإسلامي، حيث تم التعرض له في مبحث «حمل اللفظ المشترك على كلّ معانيه». وبعد الشافعي(٤٢٠ـهـ) أقدم من تعرّض لهذا المبني وفق المشهور عند الأصوليين؛ حيث ذهب إلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(٢). مع أنّ هناك من يذهب إلى أنّ أول من تعرّض لهذا الموضوع هو أبو حنيفة النعمان(١٥٠ـهـ)؛ حيث ذهب إلى إنكار جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى. وقد أورد الزركشي؛ لإثبات جواز تحقق استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بعض الأدلة والشواهد القرآنية، ومنها: ما ورد في سورة الحج، الآية ١٨: «إِنَّمَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ».

فلفظ «يسجد» في هذه الآية تُسبّ إلى السماوات والأرض، وإلى كثيرون من الناس. ومن خلال هذه النسبة يظهر أنّ الكلمة «يسجد» معنيين:

الأول: هو وضع الجبهة على الأرض، وتحتّص بالإنسان.

الثاني: الانقياد والتسليم لقدرة الله، وهي ليست بالاختيار، وتشمل جميع الكائنات.

فلو كان المقصود بالسجود هنا فقط معنى الانقياد لما قال: «وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ»، بل يجب القول: كلّ الناس؛ لأنّ العالم كله منقاد لله، بما في ذلك الإنسان، فعالم التكوين بالنسبة إلى الإنسان كسائر الموجودات.

فيتبين أن كلمة «يسجد» هنا استعملت مرّة واحدة، وأريد بها معنيان: أحدهما: وضع الجبهة على الأرض؛ والثاني: هو الانتقاد والتسليم^(٣). وهذه المسألة خلافية بين علماء السنة؛ فمنهم من ذهب إلى الجواز؛ ومنهم من ذهب إلى عدم الجواز؛ ومنهم من فصل في هذا الأمر. فالمعلوم عند أكثر الشافعية القول بالجواز. والمعلوم عند أكثر الحنفية القول بعدم الجواز. كما أن بعض المالكية، مثل: ابن عربى المعافري(٤٢٥هـ)، نقل عنهم عدم الجواز أيضاً. وذهب إمام الحرمين الجويني إلى القول بالتفصيل في المسألة، حيث يرى أنه لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، إلا مع وجود القرينة المتصلة. وبعد الكتاب الجامع عند أهل السنة في هذا الموضوع هو الكتاب الأصولي لبدر الدين الزركشي(٧٩٤هـ)، والمعلوم بـ«البحر المحيط»، فقد أورد فيه جميع أنواع استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(٤).

ب. عند الشيعة الإمامية —

يعتبر السيد المرتضى أول من طرح هذا البحث في كتابه «الذرية»، فقد ذهب إلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، سواء كانت كل المعاني حقيقة أم كلها مجازية أم كانت بعض معانيه حقيقة وبعضها الآخر مجازياً. وقد رد على منكري هذا المبني^(٥).

وقد تابعه على نفس هذا الرأي أيضاً الشيخ الطوسي، حيث يفهم من كلامه القول بالجواز. وقد ذهب الشيخ الطوسي، ولأول مرة في تاريخ علم الأصول الشيعي، إلى اعتبار أن المعنى الحقيقي والمعنى الكنائي يقعان في عرض واحد. ففي تفسيره لقوله تعالى: «أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ» (المائدة: ٦) جعل المعنى الحقيقي لكلمة «لَمَسْتُم» في عرض المعنى الكنائي لها، واعتبر أن المعنين (الكنائي؛ وال حقيقي) مستعملان في لفظ واحد، غير أنه يوجد دليل شرعي واضح وبين هو الذي يمنع من إرادة المعنى الحقيقي، ويدل على إرادة الله تعالى للمعنى الكنائي^(٦).

وقد ذهب المحقق الحلي(١٧٦هـ) إلى إمكانية استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لكنه يعتقد بعدم وقوعه في اللغة، فاللغة لا تقبل مثل هذا الاستعمال^(٧). ويعد كتاب «المعالم»، للشيخ حسن بن زين الدين، الكتاب الجامع والمفصل في مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى عند الشيعة الإمامية، حيث يذهب إلى القول بالجواز بشكل مطلق.

ويشكل الآخوند الخراساني مرحلة انعطاف على مستوى القول باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، حيث ذهب إلى إنكار هذا المبني في اللغة، وإنْ كان يقول بوجود المشترك في القرآن واللغة العربية. ويستند رفضه لهذا المبني إلى بيان نوعية العلاقة بين اللفظ والمعنى. فهو لا يرى أنَّ حقيقة استعمال اللفظ مجرد علامة لإرادة المعنى، وإنما اللفظ هو هو عنوانٌ فانِ في المعنى، وفباء اللفظ في المعنى لدرجة أنك عند إرادة اللفظ فإنك تريد المعنى، بحيث إن إلقاء اللفظ بمثابة إلقاء المعنى^(٨).

ولقد تأثر الكثير من الأصوليين بنظرية الآخوند، حتى أصبح الرأي المشهور في المسألة هو عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وفي مقابل هذه النظرية للأخوند الخراساني يوجد من ردٍ عليه، ونذكر من ذلك ما كتبه الشيخ محمد رضا النجفي الأصفهاني(١٣٦٢هـ)، في كتاب سماه «إمامطة الغين عن استعمال اللفظ في معنيين»، حيث أورد إشكالين أساسيين على الآخوند الخراساني^(٩).

الأول: لا يوجد اتحاد بين اللفظ والمعنى إلى حد فباء اللفظ في المعنى، بحيث إن إلقاء اللفظ هو بمثابة إلقاء المعنى. إننا حين نقول: «الحجر» فليس معناه أننا نلقى ونرمي بالحجر على المخاطب، وليس معناه أيضاً أنَّ حسن وقبح المعنى يؤثُّ على اللفظ؛ لأنَّه لو كان كذلك فعندما يقول المتكلِّم: «عسل» فالمطلوب أن يصبح فمه حلواً، وهذا مما لا نراه.

الثاني: إن مناقشة الآخوند الخراساني لمسألة وضع اللفظ واستعماله كان من خلال مباحث العقل والفلسفة، وليس محله في كتب الفقه والأصول؛ لاختلاف الموضوع. وعلى فرض تحليله فإنَّ هذا البحث عقلي، ولا ينبغي خلطه مع مباحث

الأصول^(١٠).

وأما بالنسبة إلى باقي الأصوليين المعاصرين، فقد ذهب السيد الخوئي في محاضراته إلى جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لكنه يرى مخالفة هذا النوع من الاستعمال للظهور العريفي، ولا يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى إلا مع ذكر القرينة^(١١).

وأما السيد محمد باقر الصدر فقد ناقش هذا الموضوع بشكل مفصل. وبعد النقد والإبرام قال أخيراً بنظرية جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى^(١٢).

وأما الشيخ ناصر مكارم الشيرازي فقد ذهب إلى إمكانية استعمال اللفظ في أكثر من معنى في القرآن الكريم، ولكن مع وجود القرينة، فمن دونها لا يصح حمل اللفظ على جميع المعاني.

ومن القائلين بالجواز أيضاً السيد السيستاني؛ حيث أورد أمثلة متعددة من العرف اللغوي^(١٣).

نظريّة العرفاء حول استعمال اللفظ في أكثر من معنى—

من خلال تتبع تفاسير الصوفية والعرفاء يمكن استنباط قولهم بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى. فلقد فسّروا الآيات القرآنية بمعانٍ مختلفة، تختلف عن المعنى الظاهري للقرآن، إلا أنه لا يمكن الجزم بقولهم بهذا المبني؛ لأنّهم لم يصرّحوا به في البدايات الأولى التفسيرية. ويمكن اعتبار تفسير (لطائف الإشارات)، للقشيري، أحد التفاسير التي نهجت منهج تفسير القرآن على خلاف الظاهر، إلا أنّهم لم يعتبروا هذه التفسيرات والتأويلات تفسيراً للقرآن الكريم.

ولعل أول من نظر لهذا المبني لدى العرفاء هو ابن عربى، حيث صرّح بشكل واضح بموقفه من هذه المسألة في كتابه (الفتوحات المكية)، حيث ذكر «أنَّ كلام الله إذا نزل بلسان قومٍ فاختلَّ أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات، مع اختلاف مدلولاته، فكلَّ واحد منهم . وإنْ اختلُّوا . فقد فهم عن الله ما أراده؛ فإنَّه تعالى عالم بجميع الوجوه، وما من وجه إلا وهو مقصود لله».

تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين، ما لم يخرج من اللسان، فإن خرج من اللسان فلا فهم ولا علم. وكذلك أصحاب الأخذ بالإشارات؛ فإن إدراكيهم لذلك من باب الإشارات في كلام الله تعالى^(١). ومن أوتى الفهم عن الله من كل وجه فقد أوتى الحكمة وفصل الخطاب، وهو تفصيل الوجوه والمرادات في تلك الكلمة.

يؤسس ابن عربي من خلال هذا الكلام لمسألة مهمة في هذا المبني، وهي أن الله لما تحدث في كتابه فإنه أطلق اللفظ وأراد معاني متعددة، بحسب تعدد الأفهام البشرية، لأن الله محيط بعلم جميع الفهوم، مما من فهم لكتاب الله إلا ويعلمه الله سبحانه وتعالى، وبهذا يصبح استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى.

وإذا أردنا أن ندرس أركان هذا المبني فإنه يستند إلى مجموعة من الأمور:

الأول: إن الكلام الإلهي نزل بلسان القوم.

الثاني: اختلاف أهل اللسان في فهم الكلام الإلهي.

الثالث: كل فهم لا يخرج عن اللسان فهو مقصود لله تعالى.

الرابع: إن المفهومات المختلفة لكلمة كلها مقصودة ومراده، والله تعالى إحاطة عامة بها.

فالنتيجة المتحصلّة من هذا الكلام هو استعمال الله تعالى لمعانٍ مختلفة ومتعلقة للفظ الواحد.

إن هذا المبني المتوصّل إليه يستمد قوته من طبيعة العلم الإلهي، ومن قدرة الله تعالى على إرادة الكثير من المعاني للفظه. ويستند أيضاً إلى مسألة اختلاف المتكلّمين لهذا الكلام الإلهي، مع فارق يضعه ابن عربي بين المتكلّمي للكلام الإنساني والكلام الإلهي، فهو يرى أن المتكلّم يتحدد فهمه باعتبار المتكلّم، فإذا كان المتكلّم إنساناً فيجب العلم بمراده حتى نقول بأننا فهمنا عنه كلامه، أما بالنسبة إلى المتكلّم الإلهي فلا يجب العلم بمراده، وبكفي العلم بأحد وجوه اللفظ والمعنى حتى نقول بأننا فهمنا عن الله، إلا أن هذا الفهم يبقى جزئياً، حتى يؤتى الفهم من كل وجه. وبذلك يضع ابن عربي تمييزاً أساسياً بين فهم مراد الإنسان وفهم مراد الله. ففهم مراد الإنسان المتكلّم يشترط فيه العلم بقصده على اليقين بالوجه الذي أراده، وأما فهم مراد الله

فيشترط فيه فهم أحد وجوه الكلمة فقط.

يقول ابن عربي: «إذا علم السامع الكلمة من اللافظ بها، أو رأى الكتابة، فإن علم مراد المتكلّم في تلك الكلمة، مع تضمنها في الاصطلاح معاني كثيرة، خلاف مراد المتكلّم بها، فذلك الفهم، وإن لم يعلم مراد المتكلّم من تلك الكلمة على التفصيل، واحتمل فيها وجوهاً كثيرة، مما تدل عليه تلك الكلمة، ولا يعلم على التعين مراد المتكلّم من تلك الوجوه، ولا هل أرادها كلها أو أراد وجهًا واحدًا أو أكثر، فمع هذا العلم بمدلول الكلمة لا يقال فيه: إنه أعطي الفهم فيها، وإنما أعطي العلم بمدلولاتها، لأن المتكلّم بها عند السامع الغالب عليه أمران: الأول: القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان؛ والأمر الآخر: إنه وإن عرف جميع مدلولاتها فإنه لا يتكلّم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال، فالذى يفهم مراده بها ذلك الذى أُتى الفهم فيها، ومن لم يعلم ذلك فما فهم، فكأن المتكلّم ما أوصل إليه شيئاً في كلامه ذلك»^(١٥).

إن ما يمكن استباقه من كلام ابن عربي هو أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى بالنسبة إلى الإنسان غير مقدور؛ وذلك لسببين: أحدهما: عجز الإنسان عن إحاطته بجميع وجوه معنى الكلمة؛ وثانيهما: مع العلم بجميع وجوه معاني الكلمة للإنسان فإنه لا يقدر على إرادة جميع المعاني المقتضى قرينة الحال. فلموافقة الكلام المقضى الحال يلزم على المتكلّم إرادة وجه معين لمعنى الكلمة إذا كان لها معانٍ مختلفة، والواقع الإلbas في الكلام.

وأما بالنسبة للمتكلّم الإلهي فلا يوجد هذا العجز والقصور؛ وذلك لعلمه وإحاطته بجميع وجوه المعاني، وأفهام جميع الناس للكلمة، ولقدرته على إرادته معاني كثيرة ومتعددة في آنٍ واحد.

ومثل هذا الكلام تقريرًا يوجد عند الشيخ جوادى الأتمى، في مقدمة تفسيره «التسنيم»، حيث ذكر أن السبب في رفض مبني «استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد» يستند إلى عاملين أساسين:

الأول: محدودية العلم والإرادة بالنسبة إلى المتكلّم.

الثاني: محدودية وقصور السامع، الذي لا يستطيع أن يفهم أكثر من معنى واحد.

ولكنَّ هذا الأمر منتفي في القرآن الكريم؛ لأن هذين العاملين غير موجودين فيه. فالمتحدث في القرآن هو الله، ولا محظوظ بأن يقصد معاني متعددة في لفظٍ واحد، بالإضافة إلى أنَّ المخاطب الأصلي في القرآن هو رسول الله ﷺ، وهو يملك من السعة الوجودية ما يمكنه من فهم المعاني الكثيرة المراده لله تعالى. ولهذا ففرض استعمال اللفظ في أكثر من معنى غير ممكِّن بالنسبة إلى الإنسان، وأما بالنسبة إلى الله فلا يوجد أي محظوظ في ذلك^(١٦).

لا يرى ابن عربي أنَّ هنالك محظوظاً من جهة السامع في فهم كلام الله، فالسامع يفهم من كلام الله على قدر استعداده ومقامه، فلربما فهم جزءاً من المعنى، أو كلَّ المعاني إذا كان ممُّنْ أوتى الحكمة.

إن هذه النظرية هي عكس ما ذهب إليه السيد مصطفى الخميني، في كتابه «تحرييرات الأصول»؛ حيث ذهب إلى إمكانية جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى في اللغة العربية، ونفي إمكانية وقوعه في القرآن؛ ودليله في ذلك أنَّ الكلام الإلهي لا يخرج عن كونه نصاً أدبياً، ويستلزم القول بإمكانية وقوعه في القرآن للبس والغموض في كلامه تعالى، وهذا لا ينسجم مع الذوق السليم؛ لأنَّ كلامه بين واضح^(١٧).

ولقد تابع قونوي ابن عربي في القول باستعمال اللفظ في أكثر من معنى في القرآن الكريم. فعند تفسيره لكلمة «الدين» ذكر شمول هذه الكلمة للأسرار الكثيرة، التي لا تجلي لأكثر المدارك والأفهام^(١٨)، ثم بعد ذلك قال: «ولا شك أنَّ العلم من أجل النسب والصفات، فإذا صفتَه ونسبته إلى الحق إنما تكون على أتم وجه وأكمله وأعلاه، فلا جرم شهدت الفطر بنور الإيمان، والعقول السليمة بنور البرهان، والقلوب والأرواح بأنوار المشاهدة والعيان، بأنه لا يعزب عن علمه علم عالم، ولا تأويل متأول، ولا فهم فاهم؛ لإحاطة علمه بكل شيء، كما أخبر وعلم».

وكلامه أيضاً صفةٌ من صفاتيه، أو نسبة من نسب علمه، على الخلاف المعلوم

في ذلك بين أهل الأفكار، لا بين المحققين من أهل الأدوات. والقرآن الكريم هو صورة تلك الصفة، أو النسبة العلمية. كيف قلت ..، فله الإحاطة أيضاً كما نبه على ذلك بقوله تعالى: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (الأنعام: ٢٨)، وبقوله أيضاً: «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (الأنعام: ٥٩). فما من كلمة من كلمات القرآن، مما يكون لها في اللسان عدة معانٍ، إلّا وكلها مقصودة للحق، ولا يتكلّم متكلّم في كلام الحق بأمر يقتضيه اللسان الذي نزل به، ولا تقدح فيه الأصول الشرعية المحققة، إلّا وذلك الأمر حقٌّ ومراد الله؛ إنما بالنسبة إلى الشخص المتكلّم، وإنما بالنسبة إليه وإلى من يشاركه في المقام والذوق^(١٩).

ثم كون بعض معاني الكلمات في بعض الآيات والسور يكون أليق بذلك الموضع وأنساب؛ لأمور مشروحة من قرائن الأحوال، كأسباب النزول، وسياق الآية والقصة أو الحكم، أو رعاية الأعم والأغلب في المخاطبين وأوائلهم، ونحو ذلك، فهذا لا ينافي ما ذكرنا؛ لما سبق التبيّه عليه في سرّ القرآن، وأن له ظهراً وبطناً وحداً ومطلاعاً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبواب^(٢٠).

يتحصل من كلام قونوي أمورٌ مهمة، لم يأتِ على ذكرها ابن عربي. ففي كلام قونوي تفصيل أكثر لهذا المبني.

يعتبر قونوي أنَّ كُلَّ فَهْمٍ لِلْقُرْآنِ هُوَ فَهْمٌ صَحِيحٌ وَحَقٌّ إِذَا تَوَفَّرَ فِيهِ شَرْطَانِ اسْسَيَانِ:

الأول: موافقته للسان العربي، بحيث لا يخرج هذا الفهم عمّا نعطيه للكلمة في وضع اللسان، أي أن يكون هذا الفهم أحد وجوه الكلمة في اللغة العربية.

الثاني: أن لا يخالف هذا الفهم أصول الشرع المحققة. والمقصود بذلك عدم مخالفته لقواعد الإسلام المتفق عليها، والتي تم تحقيقها في محلها، وتشمل جميع الأصول والمقاصد الدينية، التي يتأسس عليها النص الديني.

فإذا التزم المفسّر بهذه الشروطين يكون قد استوفى جميع الضوابط الضرورية في فهم الكلمة، فيكون تفسير حَقٌّ، وحجّة عليه وعلى من يشاركه في نفس المقام والذوق.

ولهذا «فلا سبيل إلى تخطئة عالم في تأويل يحتمله الفظ، فإن مخطئه في غاية من القصور في العلم، ولكن لا يلزم القول به، والعمل بذلك التأويل، إلا في حق ذلك المتأول خاصة ومن قلده»^(٢١).

مناقشة هذا المبني عند العرفاء—

ترتکز قاعدة استعمال الفظ في أكثر من معنى عند العرفاء في الأساس على قانون تأويلي يختص بهم، حيث يتم توسيعة هذا المبني ليشمل كلّ كلمة من كلمات القرآن التي لها وجوه ومعانٍ متعددة، فلا يقتصر الأمر على الألفاظ المشتركة والمعاني المفردة، التي يتارجح معناها بين الحقيقة والمجاز. ولهذا فلا يمكن دراسة هذا المبني إلا في إطاره التأويلي العرفاني؛ لأنّه يشدّ عن باقي المناهج والأساليب التفسيرية الأخرى، ولهذا فهو يقودنا إلى مناقشة هذا المبني وفق الضوابط التفسيرية العامة.

القانون التأويلي والتفسيري عند العرفاء—

يشكّل التأويل والتفسير عند العرفاء منظومة ونظاماً شاملًا متربّط الأركان، بحيث إذا انحرم أحد أركان النظام التفسيري تتخرّم العملية التفسيرية بأجمعها. فقد سعوا إلى تسييج وتبصير تأويتهم انطلاقاً من ضوابط وقواعد اعتمدوها لأنفسهم، وإن كانت لا تتفق جلها مع الضوابط التفسير.

لقد سعى العرفاء إلى توسيعة الكلام الإلهي؛ لكي يتسع لتأويلاتهم، حيث اعتبروا أن الخطاب الإلهي هو خطاب شامل لا ينحصر بقيود الزمان والمكان، فإذا كان الفهم الإنساني زمانياً ومكانياً فإن الكلام الإلهي يتعالى عن قيود الزمان والمكان.

وبالإضافة إلى السعة الوجودية للقرآن فقد أضافوا إليها مسألة الظاهر والباطن، فوجوه الكلمات القرآنية لا تتحصر على مستوى الظاهر فقط، بل هي أعمّ من الظاهر والباطن. وتشكّل نظرية البطون المحور الأساس الذي تقوم عليه العملية التفسيرية عند العرفاء. ولا نجد لهم أي توجيه لكلامهم سوى اعتماد هذه النظرية التي

تغطي جميع المباني التفسيرية؛ إذ تعدّ هي المخرج عند محاصرة المعنى لدى العرفاء والصوفية. ولا أدلّ على هذا مما جاء في نصّ قوني من توجيهه للتفسير العرفاني^(٢٢). وعلى أيّ حال فقد اكتفى العرفاء بضابطتين في التفسير العرفاني، كما ذكرنا، وهما: موافقة أحد وجوه اللسان العربي؛ وعدم مخالفته قواعد الشرعية. فإذا توفر هذان الشرطان وهاتان الضابطتان فإنَّ التفسير يعدّ معتبراً عند صاحبه ومنْ قلده، ولا تسري الحججية إلى الجميع. وبهذا الأمر فقد وسَّع الصوفية والعرفاء من صحة القراءات والفهم القرآنية.

وإذا أقينا نظرةً على الضوابط التي اعتبرها المفسرون في صحة واعتبار التأويل والتفسير الإشاري فإنَّ هاتين الضابطتين غير كافيتين في اعتبار التأويل الصوفي.

ضوابط التفسير الصوفي العرفاني لدى المفسرين —

لقد وضع المفسرون ضوابط وشروطًا معينة لقبول التفسير الإشاري الصوفي؛ لكي لا يتنافي مع قواعد الشريعة. وقد أوردها الذهبي^(٢٣) في أربعة شروط، نجملها في ما يلي:

أولاً: يجب أن لا يتنافي التفسير الإشاري مع ما يظهر من معنى النظر القرآني، بحيث لا يتعارض مع ظاهر سياق النص.

ثانياً: أن لا يدعى أنه هو المراد وحده، دون الظاهر، بل لا بدّ من الاعتراف بالمعنى الظاهر.

ثالثاً: أن يكون له دالٌّ شرعيٌّ يؤيّده.

رابعاً: أن لا يكون له معارض شرعيٌّ أو عقليٌّ.

ففي ما يتعلق بالشروط الأربع المذكورة لقبول التفسير الإشاري لا نجد الشرط الأول والثالث مذكوراً عند قوني في شروط صحة التفسير. فبالنسبة لموافقة التفسير للنظم والسياق لا يجعله قوني شرطاً، وعليه بإمكان التفسير أن يكون غير موافق للسياق؛ لأنَّه لا تتنافي في نظر قوني بين عدم موافقة السياق وأسباب النزول وقرائن الأحوال للتفسير ما دام هنالك أصل حاكم على السياق، وهو شمول الكلمة لمعانٍ

ظاهرية وباطنية، فالقرآن له ظهر وبطن، ولبطنه بطنٌ إلى سبعة أبطان^(٢٤). فالسياق معتبرٌ في التفسير وفق قانوني، ولكن لا يجب الوقوف عنده فقط؛ لأن للقرآن معاني باطنية، وأمام هذه المعاني يتهاوى السياق، ولا يعود له أي قيمة في تفسير الباطن، ما دام هنالك شرطان أساسيان هما: الموافقة لوجه اللسان؛ وعدم مخالفته قواعد الشرع. والمعتمد هو السياق الحالي، أي الموافقة في الحال والمقام. وبالتالي البسيط فإن الاعتماد على وجه اللسان فقط، من دون سياق، قد يوقعنا في إرباكٍ شديد على مستوى الفهم؛ إذ إن وجه ونظائر الكلمة الواحدة أحياناً قد تصل إلى مستوى التعارض؛ لأن السياق والاستعمال هو الذي يضبط معنى الكلمة. فالكلمة قابلة للتعدد الاستعمالي في معانٍ متغيرة حسب موقعها في الجملة.

وكمثال على هذا الأمر: إن كلمة «وجد» وجوهاً متعددة، بحسب السياقات المختلفة في الجمل التالية:

١. الحمد لله الذي أوجدني بعد الفقر.
٢. هذا من وحدي.
٣. وجد الشيء عنده.
٤. إنني سائلك فلا تجد علي.
٥. وجدت الضالة.
٦. إنه ليجد بفلانة وجدًا شديداً.

إن معنى كلمة «وجد» هنا تختلف بحسب السياقات المختلفة، فهي تعني على حسب الترتيب السابق.

١. مفهوم الغنى والملكية.
٢. القدرة.
٣. موجودية الشيء.
٤. الغضب.
٥. وجود الشيء الضائع.
٦. المحبة^(٢٥).

إننا في مقام الفهم والتفهم بين أهل اللغة والعرف نرجع في معرفة الكلمة إلى السياق، وبدون السياق تبقى هنالك وجوه متعددة. ولكن العرفاء؛ ليفرروا من هذا الشرط، جعلوا المحدث والمتكلم هو الله، الذي أحاط بكل الفهوم. فعندما أراد القاء اللفظ أراد وقد حدد جميع الوجوه، وكلامه لا يقتصر على الظاهر بل يشمل الباطن. ولهذا وجدنا أنه من غير الأخذ بمبدأ البطون لا يمكن قبول التفسير العرفاني؛ لأنَّه في الكثير من الأحيان لا يتزلم العرفاء بالسياق الداخلي للنصوص، ولا بأسباب النزول في استخراج بطون القرآن.

لقد حاول العرفاء الاستعاضة بسياق الحال والمقام، بدل السياق، حتى يضمنوا مسألة الحجية لما توصلوا إليه من تفسيراتهم القائمة على الكشف والشهود. ولهذا فمن شأن مكاشفاتهم العرفانية أن تصل إلى مداريل مستبعدة، بل أحياناً تكون مخالفة لسياق النص. والأمثلة التفسيرية في ذلك كثيرة.

فابن عربي عندما يشرح كلمة (شجرة) في قوله تعالى: «وَلَا تَقْرِبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (البقرة: ٢٥) بآنها مشتقة من فعل شجر، الذي منه الشاجر والانقسام والتخاصم، فتكون دلالة الآية هي النهي عن الانقسام، وعن انقطاع الوحيدة، ولا سيما عندما أكلوا منها، «فَبَدَأْتُ لَهُمَا سَوَّاتُهُمَا»، وهو أول اختلاف وانقسام يكسر الوحيدة، التي يمثلها الشكل الدائري للوجود الإنساني^(٦).

إنَّ هذا التفسير لا يخالف أحد الوجوه اللسانية واللغوية لكلمة (شجر)، وهذا التفسير لا يخالف قواعد الشرع العامة؛ لأنَّ الله نهانا عن الشاجر والانقسام والتخاصم، بل عليه مؤيدات من الشرع تثبت هذا المعنى، وهو: «وَلَا تَتَازَّعُوا فَتَفَشِّلُوا وَتَذَهَّبَ رِيحُكُمْ».

ولكنَّ هذا التفسير مخالف تماماً لسياق الآية؛ لأنَّ نهي الله تعالى لآدم وحواء عن الأكل من الشجرة معروف، وهو منصبٌ على عدم الأكل من الشجرة المعلومة ذات الثمار.

إنَّ هذا التفسير يمكن القبول به إذا اعتبرنا أنَّ معنى الشجرة كان حافزاً لإثارة معنى آخر مرتبطة بها، وليس هو معناها الحقيقي. فالشجرة أثارت لدى العارف

التثاجر، والتثاجر قاده إلى كسر الوحدة، التي يمثلها الشكل الدائري للوجود الإنساني. إن هذا التفسير يعدّ تفسيراً شخصياً ونفسياً، لا يمكن القول بحجيته بالنسبة إلى الآخرين. لذلك طالب العرفاء باقتصار حجية هذا التفسير على نفس العارف، ومنْ هم في مقامه، ومنْ أدركوا حقيقة الوجود بالكشف والشهود.

يرفض العرفاء تخطئة تفسيرهم، فهذا التفسير هو حجة عليهم، لا على غيرهم، وهم دائماً يطالبون الغير بالتوقف، وعدم إصدار الأحكام في حقهم، فما لم يتم بيانه وتوضيحه بالنسبة إلى الغير عليهم أن يجعلوه في حيز الإمكان، وأن يرجعوا هذا الحكم إلى أهله.

ولكنْ في إطار بيان مدى موافقة هذا النوع من التفسير لقواعد اللغة لا يمكن أن نقف على الحياد، مما بيّناه ينطلق من مقارنة هذه المبني مع قواعد اللغة وعلم اللسانيات، والذي يرى في السياق مسألة مهمة في تفسير النص.

دور السياق في تفسير القرآن —

يحتلّ تحليل السياق دوره في تفسير النصوص في عصرنا الحالي مكانةً مهمة، ولقد اهتمت اللسانيات الحديثة به شديد اهتمام.

إن الاهتمام بمسألة السياق له جنبتان أساسيتان:

أولاً: للاهتمام بالسياق أهمية في كشف المراد الجدي.

ثانياً: السياق يرتبط بالجانب الشفهي للنص؛ لأن النص له ماهية شفهية تشكّلت من خلال زمان ومكان خاص^(٢٧).

أعطى علماء القرآن المسلمين لمسألة دور السياق في فهم وتفسير القرآن أهمية بالغة، وهذه المسألة من أهم البديهيات التاريخية في تاريخ تفسير القرآن.

إن تفسير بعض الآيات القرآنية من خارج سياقها قد يعطينا معنى مخالفًا لمقصود الله سبحانه وتعالى.

إن تفسير قوله تعالى: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (الصفات: ٩٦) منفصلاً عن سياقاته قد يوجب تفسيره على أن الله خلق الخلق، وخلق أفعالهم. ولكن إذا فسرنا

الآلية من خلال سياقها سنجد أنَّ هذا الكلام هو قول إبراهيم عليه السلام لقومه، الذين كانوا يعبدون الأصنام، والآلية في مقام ذم فعلهم، فالمقصود بـ«وما تعملون» الأصنام التي كانوا يصنعونها بأيديهم.

ولهذا فقد اعتبر بدر الدين الزركشي مسألة السياق أساسية في فهم المراد الجدي للمتكلِّم، وأنَّ الذي لا يهتم بالسياق يقع في الخطأ والاشتباه^(٢٨).

الهوامش

- (١) محمود دشتی، قرآن کریم ومسئله استعمال لفظ در بیش از یک معنا (پایاننامه دکتر علوم قرآن وحدیث): ۲۱ . ۲۳ ، مرکز تربیت مدرس، قم، ۱۳۸۲ ه.ش.
- (٢) بدر الدین بن عبد الله الشافعی، البحر المحيط ١: ٢٦ ، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، ط. ١٠ ، ١٤١٤ هـ . ١٩٩٤ م.
- (٣) بدر الدین الزركشی، البحر المحيط ١: ١٢٨ . ١٢٠ .
- (٤) دشتی، قرآن ومسئله استعمال لفظ بیش از یک معنی: ٢٢ .
- (٥) المرتضی، الذريعة إلى أصول الشریعه: ١٧ . ١٨ ، تحقيق: أبو القاسم الگرجی، دانشگاه تهران، ط. ٢، ١٣٦٢ هـ.ش.
- (٦) الطوسي، تهذیب الأحكام ١: ٢٢ ، تحقيق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ط٤ . ١٣٦٥
- (٧) العلامة الحلى، تهذیب الأصول إلى علم الأصول: ٧٧ .
- (٨) الأخوند الخراسانی، کفایة الأصول: ٥٢ ، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط٩، قم، ١٤٢٥
- (٩) دشتی، قرآن ومسئله استعمال لفظ بیش از یک معنی: ٤٧ ، وقاریة الأذهان: ٦٠٧ - ٦٠٨ .
- (١٠) وقاریة الأذهان: ٦٠٩ .
- (١١) الخوئي، محاضرات في علم الأصول (أجود التقريرات) ١: ٢١٠ ، مؤسسة صاحب الأمر، قم، ط١٠، ١٤١٩ .
- (١٢) محمود الشاهرودی، بحوث في علم الأصول (تقارير بحوث الشهید الصدر) ١: ١٤٨ . ١٥٥ ، المجمع العالمي للشهید الصدر، ط٢، ٥ هـ.
- (١٣) ناصر مکارم الشیرازی، آثار الأصول ١: ١٤٦ . ١٥٤ ، تقریر: أحمد قدسی، انتشارات نسل جوان، قم، ط٣، ١٤١٦ .
- (١٤) ابن عربی، الفتوحات المکیۃ ٤: ٢٥ .
- (١٥) المصدر نفسه.

- (١٦) جوادي الاملي، تفسير تسنيم ١: ١٢٩، مركز انتشارات إسراء، قم، ط١، ١٣٧٨هـ.ش.
- (١٧) مصطفى الخميني، تحريرات الأصول ١: ١٦٥ . ١٧٦ .
- (١٨) قونوي، إعجاز البيان.
- (١٩) قونوي، إعجاز البيان: ١٧٨.
- (٢٠) المصدر السابق: ١٨٨.
- (٢١) ابن عربي، الفتوحات المكية ٢: ١١٩.
- (٢٢) قونوي، إعجاز البيان: ١١٨.
- (٢٣) محمد حسين النجفي، التفسير والمفسرون: ٢٥٧، دار الكتاب العتيقة، القاهرة، ١٩٧٦.
- (٢٤) قونوي، إعجاز البيان: ١٨٨.
- (٢٥) السيوطي، المزهر في علوم اللغة ١: ٣٨٤، دار الإحياء العربية، بدون تاريخ؛ قرآن واستعمال اللفظ بيش أز يك معنی: ١٤٩.
- (٢٦) شودكيفيشن (علي ميشال)، بحر بلا ساحل: ٥٧.
- (٢٧) علي رضا قائمي تبا، بيلوژي نصّ، نشانه شناسی وتفسیر قرآن: ٣٢٧ . ٣٢٨ . سازمان انتشارات، ط١، ١٣٨٩.
- (٢٨) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٢٠.

الدين، والفلسفة، والغائية

(*) يورغن هابرماس

(**) ترجمة: د. نور الدين علوش

من اليهودية إلى أرسسطو، مروراً بكانط وانتهاءً بهيغل —

التفاؤل من الله، والتشاؤم من الإنسان (مَثَلُ عَرَبِيٍّ).

الغائية هي بديل فلسفـي. فهـذا الاختيار يعترـف بـوجود قضـية غـائـية، ويفـتـرض هـدـفاً أخـيراً. كـما أـنـه يـرى فيـ الخـلـق عـلامـة جـوهـرـية أوـ مـتعـالـية مـنـذ الـبـداـيـة. وـهـذـا المـنظـور يـسمـى الغـائـية، الـذـي يـتـعـارـض مـعـ النـزـعـة المـيكـانـيكـية.

وـفـلـسـفـة التـارـيخ هي فـرع فـلـسـفـي يـهـتم بـالتـأـمـل فيـ معـنى وـلـا معـنى الإـنـسـانـيـة.

وـعـلـى ما يـبـدو ليـ هـنـاك ثـلـاث مـقـارـبـات لـفـلـسـفـة التـارـيخ:

الـأـولـى: تـعـرـض عـلـى أيـ مـحاـوـلـة لـلتـأـمـل فيـ معـنى الأـخـير لـلـإـنـسـانـيـة. وـهـذـا هـو مـوقـف أـغـلـب التـيـارـات الفـلـسـفـيـة المـعاـصـرـة، فـهـي لاـ تـهـتم إـلـا بـمـا هـوـ رـاهـنـ، وـإـلـى حـدـ ما المـسـتـقـبـل القـرـيبـ.

الـثـانـيـة: تـحـتـلـف عـنـ الـأـولـىـ، حـيـثـ إـنـ هـنـاك غـاـيـة لـلـبـشـرـيـة تصـبـو إـلـيـهاـ. وـهـذـا مـا نـجـدـه عـنـ كـانـطـ، وـهـيـغلـ، وـمـارـكـسـ، بـالـإـضـافـة إـلـى أوـغـوـسـتـ كـونـتـ، وـتـومـا إـلـاـكـوـنيـ.

الـثـالـثـة: تـهـتمـ بـالـغـائـيةـ، لـكـنـ مـنـ أـجـلـ الطـعـنـ فيـ جـدـارـتهاـ وـأـهـمـيـتهاـ. فـمـثـلاًـ: نـجـدـ شـوبـنـهـمـرـ يـرـفـضـ فـكـرـة تـقـدـمـ الإـنـسـانـيـةـ؛ وـنـيـتشـهـ يـعـرـفـ بـوـجـودـ تـقـدـمـ لـلـإـنـسـانـيـةـ، لـكـنـ

(*) الفـلـسـفـة وـعـالـم الـاجـتمـاعـ الـأـلمـانـيـ الـمـعاـصـرـ، وـأـحـدـ أـشـهـرـ الـبـاحـثـينـ فيـ مـجاـلـ عـلـمـ الـعـرـفـةـ وـقـضاـياـ الـحـدـاثـةـ وـالـتـحـوـلـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ.

(**) باـحـثـ وـأـسـتـاذـ جـامـعـيـ، مـنـ الـمـغـربـ.

يف الاتجاه الخاطئ.

— تاريخ فلسفة التاريخ قبل ولادة المسيح ﷺ — موسى وأرسطو —

لفلسفة التاريخ بدايات عديدة، منها: الغائية. وفكرة القيامة هي واحدة منها كذلك. نجد فكرة الغائية لأول مرة في فلسفة أرسطو. في كتابه الأخلاق إلى نيقوماكس يتحدث عن الغائية الكامنة في طبيعة الأشياء. لكنَّ هذا المبدأ الإيجابي لن يظهر جيداً إلا مع اليهودية، في القرن الثالث قبل الميلاد. وحسب اليهودية فإنَّ البشرية تتتطور لغاية إقامة مملكة مسيحية عالمية. ظهور الملائكة الأرضي يعني (نهاية الأزمان).

القرون الكبرى المنشئة للروحانيات —

أن تكون فيليسوفاً هو أن تعالج بعضاً من المشاكل، لكنَّ ليس على الصعيد النظري فقط، بل على الصعيد العملي كذلك (هنري دافيد تورور). فالقرن السادس والخامس والرابع قبل الميلاد عرف نهضة فلسفية دينية كبيرة، حيث نجد أنَّ الهندوسية، واليانية، والبودية، والطاوية، واليهودية، و...، أسسَت قواعده للتجربة الداخلية والباطنية. ففكرة التقدُّم الإيجابي تأسست في تلك القرون المثمرة فلسفياً ودينياً، حيث تأسست مع كتابات أفلاطون. بالإضافة إلى أنَّ الحبَّ تطور تدريجياً مع الرغبة البدائية حتى النشوء.

لكنَّ مع ذلك فإنَّ أفلاطون ينتمي إلى عالم قبل غائي. وفي الفلسفات الآسيوية نجد تلميذ سocrates يهتم بالتطور الفردي. وحتى السياق الذي كان يعيش فيه، سواء السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي، لم يسمح له بتصور فكرة التقدُّم البشري.

التأثير الحاسم للديانات التوحيدية —

في المقابل نجد أنَّ الديانات التوحيدية اهتمت كثيراً بتطور الإنسانية. فإنجليل

دانييل في القرن الثالث قبل الميلاد وضع أساس فكره القيامة. ثم جاءت أناجيل يوحنا، وبولس، لترسخ هذا المفهوم. وفي ما بعد جاء كبار الفلسفه المسيحيين، أمثل: توما الإكويوني، وأغسطين، لغرسها في الوجدان المسيحي نهائياً.

كانط وهيغل والعقلانية —

لكن الرائد في العقلانية بدون منازع هو الفيلسوف الألماني (كانط)، فهو يعتبر من كبار الفلسفه الذين اهتموا بمستقبل البشرية. كما أنه من الأوائل الذين انطلقو من العالم المعاش، وليس من فكرة الله. هيغل أعطى بعداً خاصاً لهذا العمل الفلوفي، وأثراه من ناحيتين: الأولى: مادية، تحقق التاريخ في المطلق؛ والثانية: مثالية، أي المطلق نفسه. وكل الأفكار المطروحة الآن هي من بنات أفكار هيغل و كانط. فالمفكرون الاشتراكيون والفوضويون (سان سيمون؛ وفوربيه؛ وماركس...) عمّقوا التوجه المادي والاجتماعي للنوع البشري، حيث عملوا على تحقيق سريع للسعادة الجسدية والاجتماعية للإنسان.

مازق فلسفة التاريخ —

المادية، والمركبة، وتتجاهل البعد الروحي، فالدرس المستفاد من فلسفة التاريخ أن الناس لا يستفيدون من التاريخ (هكسل).

منذ بداية فلسفة التاريخ (كانط؛ وهيغل؛ وماركس؛ وفووكوياما) إلى يومنا هذا تعرّضت لنقد شديد، بل إلى حقيقة مصادقتها.

هناك ثلاثة اتجاهات رئيسة متلاصقة دفعت في هذا الاتجاه:

١. اتجاه تغيير راديكالي للمجتمع، بدون اعتبار قدرات الإنسان.
٢. وهم الترّبع على قمة البشرية.
٣. تتجاهل البعد الروحي.

١. الاتجاه الأول: استصغار الوقت الكافي لتفعيل البشرية —

مستشيطين غضباً من الجور الإنساني يأمل بعض الفلاسفة من هذا الاتجاه بتفعيل مفاجئ للعالم. فنظرياتهم تدعوا إلى العنف أو إلى الثورة. وأمام القوة الكبيرة لبعض السلطات يبقى العنف الثوري هو السبيل الوحيد أمامهم. لسوء الحظ فإن هذه التغيرات الجذرية هي السبب في التسارع الحاد الذي يعرفه المجتمع (الثورات الشيوعية).

اليوم دخل العالم بكماله إلى عصر الديمقراطية، ما لم يتلاعب بهذا النموذج الذي يسمح لقوى المعارضة بالتعبير عن نفسها. في ديموقراطية شرعية لن يكون للعنف أي معنى. فالثورات اللاعنفية (خاندي؛ ولوثر كينغ) تتفوق عندما تكون على حق. بفضل الثورة الديمقراطية استطاع الوعي أن ينوب عن العنف في تغيير الإنسان.

٢. الاتجاه الثاني: مجد الفيلسوف —

هناك من الفلسفه الغائيين الفخورين باكتشافاتهم منْ اعتبر أن الإنسانية قد اقتربت من اكتمالها. لكنَّ هذا النوع من التقدير الخاطئ يتناقض مع المنطق السليم، الأمر الذي يمكن أن يضعف مصداقية نظرياتهم.

رأى هيغل في نابليون روح العالم. فوكوياما ارتكب نفس الخطأ عندما ربط بين نهاية الحرب الباردة ونهاية التاريخ. حسب فوكوياما فإنَّ نهاية الصراع الإيديولوجي، وتالية الديمقراطية الليبرالية، أهمَّ ما يميز نهاية التاريخ.

فالتاريخ أمامه الكثير من الأيام الجميلة من وجهة نظرى. ظهور منظمة الأمم المتحدة بشكلٍ يجسد العدالة والحق لا زال بعيداً. وهذا أمرٌ لا بدَّ منه لإزالة الصراع الإيديولوجي.

في ما يخص التفاؤل غير اللائق ارتكبت النزعة الميكانيكية ذات الطابع العلمي نفس الأخطاء مرتين، فهي تريد أن تثور بسرعة النظام، وتصور قرب الاكتمال البشري.

فالأمر يتعلق بتشويهٍ كبير، ومحاكاة جسيمة. للوصول إلى كمالٍ لا يمكن

تجاوزه لا بدّ للبشرية من قطع الكثير من المراحل، ولا بدّ للكثير من العقد أنْ تحلّ. لا بدّ من أخذ كلّ هذا بعين الاعتبار أثناء زيارتكم لهذا الموقع.

١.٣ الاتجاه الثالث: تجاهل البعد الروحي—

القرن التاسع عشر تميّز بعودة البعد الروحي. فقرن فرويد وداروين أدى إلى تطور الاتجاه المادي، حيث كانت الكنيسة رجعية ومتواطئة مع السلطة. إذاً الفلسفة تجاهلت البعد الغائي؛ لتركيز جهودها نحو ما هو ملموس.

نعم للمادية نواحٍ طيبة، فهي تساهم في التقدم التقني والعلمي، بالإضافة إلى دورها في الرفاهية وحرمة التصرف والفكير والاعتقاد. فهي تفتح الأبواب للتمتع بمتعة الدنيا.

إنّ أيّ مستوى آخر للتطور بدون تأمّل روحي لن يؤدي بنا إلا إلى العدمية. وبدون البعد الروحي سيتجه الإنسان نحو التوحش والهيمنة. القيم الإنسانية ليست مغطاة لجيناتها بما فيها الكفاية، لتخلى عن البعد الروحي.

بالنسبة للمادية الخالصة فإنّ الإنسان يختزل إلى مكوناته المادية، أو إلى قيمته المادية أو شكله. ومن هنا فالإنسان لا يمكنه أن يجد معنى لوجوده في ظلّ هذه التصورات المادية.

لم تكتشف الإنسانية البعد الروحي صدفةً. عندما يحاول أيّ مجتمع أن يلغى هذا البعد الروحي فإنه سيقصي مرجعياته الكبرى. وخير دليل على ذلك عودة الدين في روسيا بعد عقود من الإلحاد. وبنفس الطريقة نجد أنّ حالة الاختناق الدينية التي تسبّبها العولمة تساهم في عدم توازن روح العالم الغربي.

بدون أفق رحب يجد الإنسان نفسه محشوراً في عالم بدون معنى. فالدين. كما قال ماركس. هو أفيون الشعوب، لكنَّ اليوم السوق هو من يجسّد الأفيون.

منطق فلسفة التاريخ—

نهاية التاريخ ليست الآن، المستقبل تم خلقه للتغييره (باولو كوكيليو).

يجد الفيلسوف دائمًا في حاضره نهاية للعالم. فهيفل رأى في نابليون روح العالم. وفي نفس الاتجاه يذهب فوكوياما إلى أن التاريخ توقف عندما لم يُعد هناك صراع إيديولوجي بعد نهاية الحرب الباردة.

على ما يبدو سيأتي اليوم ليقول الفلسفه هذا القول بحق، لكن ليس اليوم: على البشرية قطع الكثير من المراحل للوصول إلى كمالها. يجب تحقق هذه الانتصارات الجديدة قبل الدخول إلى السلام الأبدى، العزيز على الفيلسوف كانط.

حجية الحديث في تفسير القرآن

دراسة في نظرية العلامة الطباطبائي

د. كاظم قاضي زاده^(*)

أ. مريم الجعفري^(**)

ترجمة: نظيرة غالب

مقدمة

لقد تعرض علماؤنا منذ زمن بعيد للبحث في مسألة حجية أو عدم حجية الروايات غير الفقهية، ومنها الروايات التفسيرية.

ويلاحظ شبه غياب لهذه المباحث في كتب أهل السنة، ولم يشهد عندهم التمييز بين الروايات الفقهية عن غيرها، ومن قبل منهم إجمالاً بحجية خبر الواحد قال بحجيته في التفسير.

مع الإشارة إلى وجود مجموعة بين أهل السنة تشکّك في حجية السنة إجمالاً، وترى الكفاية للقرآن.

وهناك مجموعة ثالثة تتفق وبعض علماء الشيعة في القول بعدم حجية خبر الواحد، وبالتالي عدم قبوله في التفسير بطريق أولى.

بينما كثر الحديث عن هذا الموضوع عند علماء الشيعة، وتوسّع البحث فيه، حيث طرح في المباحث الأصولية، وفي علوم القرآن، وفي مقدمات التفسير، رغم أن المباحث الأصولية إنما تصبّ جل اهتمامها على الروايات الفقهية، ويقتصر تطرق

(*) أستاذ مساعد في قسم العلوم والدراسات في جامعة آزاد الإسلامية في طهران.

(**) باحثة في علوم القرآن والحديث.

الأصوليين لخبر الأحاداد على الفقهية منها. كما طرحت حجّيته بشكل متفرق في مباحث العقائد. وقد اعتبرت العلامة الطباطبائي بحجّية خبر الواحد، وكان موقفه منه أساس مبناه في التفسير. ومما قاله في الموضوع: يكاد يجمع علماء الشيعة على الأخذ بخبر الواحد، رغم اختلاف مبنيتهم في الأخذ به. فالبعض قد استند إلى أدلة من القرآن، ومجموعة من البراهين العقلية، وسيرة العقلاة، والمشرعة؛ ليبرهن على حجّية خبر الواحد؛ والبعض الآخر قال بالانسداد دليلاً على حجّيته. هذا في خصوص آحاد الروايات الفقهية، أمّا آحاد الروايات التفسيرية فقد اختلف القول فيها، وتعددت فيها الآراء.

وتتجدر الإشارة إلى أن اعتبار السنة القطعية والأخبار المتوترة أصلٌ مفروغ منه يشتراك فيه المواقفون والمخالفون لحجّية خبر الواحد التفسيري، وإنما الكلام والإشكال في أخبار الأحاداد المنقوله، ولا علاقة له بقبول أو عدم قبول حديث الثقلين. بصرف النظر عن نسبة القول بعدم حجّية مطلق خبر الواحد إلى مجموعة من الفقهاء، أمثال: الشيخ المفيد، السيد المرتضى، ابن ادريس الحلى، القاضي ابن البراج، والشيخ الطبرسي، إلا أن عمدة الفقهاء والأصوليين وأهل الحديث بشكل عام يقولون بحجّية خبر الواحد في الجملة.

من هنا فتحن أمام رأيين أساسيين:

أ. رأي المخالفين: وهو يعتبرون الأحاديث المتعلقة بالأحكام العملية، والتي ينشأ عنها أثرٌ شرعي، أمّا ما عدتها من الروايات غير الفقهية، سواء كانت في العقائد أم في التفسير، فلا يقبلون بها، ولا يقولون بحجّيتها.

بـ . رأي المواقفين: وهو يرون الاعتبار الإجمالي للروايات غير الفقهية، سواء كانت في التفسير أم في غيره، رغم اختلاف مبنيتهم وأقوالهم في كمها وكيفها، وفي محدوديتها وسعتها. وقد كان هذا سبباً في اعتماد بعض المحققين رأياً ثالثاً أكثر تفصيلاً، يحدّد في الواقع نطاق وحجّية هذه الروايات، وبالتالي يكشف عن مدى سعة مجالها أو ضيقه ومحدوديتها.

بالنسبة للفئة الأولى يمكن ذكر كلٍّ من: الطوسي، النائيني، العراقي،

الطباطبائي.

وبالنسبة للفئة الثانية يطرح اسم كلٌّ من: الخوئي، معرفت، اللنكراني، السبحاني.

ورغم أنَّ السيد المرتضى وابن إدريس والقاضي ابن البراج قد تمَّ تصنيفهم ضمن الفئة الأولى، إلا أنَّ هذا ليس من جهة قولٍ خاصٍ في الأحاديث غير الفقهية، وإنما كان لقولهم بعدم حجية خبر الآحاد مطلقاً.

العلامة الطباطبائي والقول بعدم حجية الروايات التفسيرية —

بني العلامة الطباطبائي يصرّح في موقع ومناسبات مختلفة بعدم حجية الروايات غير الفقهية، ومنها: الروايات التفسيرية. وقد بسط القول في هذا الموضوع، واستدلَّ على رأيه، متبنياً أساليب مختلفة.

مع تفانيه الكامل وإيمانه الخالص بالعترة الطاهرة من أهل البيت^{عليهم السلام}، والستة الشريفة، وللازمتها للقرآن، واعتقاده التام بحجية الروايات الفقهية، ودورها في تفصيل وتبيين أحكام القرآن، لكنه في ما يخص الروايات التفسيرية لم يكن يرى لها حجية في غير الأحكام العملية. فنظرية العلامة الطباطبائي تقوم على استقلالية القرآن في تفسير نفسه بنفسه، وعدم احتياجه إلى الروايات التفسيرية في الكشف عن جهازه المفاهيمي، وعن معانيه. ويرى السيد الطباطبائي أنَّ أسلوب الشيعة في التعامل مع الأحاديث يقوم على الحديث الذي تم سمعه من النبي^{صلوات الله عليه وآله وسلامه} أو من أئمَّة أهل البيت^{عليهم السلام} مباشرةً وبدون واسطة، وحكمه حكم القرآن؛ لكنَّ ما كان منهما بواسطة فالشيعة تتعامل معه وفق التالي:

في أمور العقيدة؛ وحيث نصَّ القرآن على ضرورة العلم ولزوم القطع، يصبح العمل بالخبر المتواتر، أو الخبر المحفوف بقرائن قطعية على صحته. وأمَّا خبر الواحد فغير معتبر. لكنَّ في غير مجال العقائد، وبالذات في مجال استبطاط الأحكام الشرعية؛ ونظراً للأدلة القائمة في موضوعه، فبالإضافة إلى الخبر المتواتر ومقطوع الصحة يكون العمل كذلك بخبر الواحد الذي تقوم شواهد على ثوقيه. إذاً فالخبر

المتواتر ومقطوع الصحة واجب الاتباع عند الشيعة، أما الخبر غير القطعي (خبر الواحد) فهو مشروط بوثوق الصدور بالظنّ النوعي، وهو بهذا الشرط حجّة في الأحكام الشرعية الفرعية^(١).

وقد أكدَ العلامة الطباطبائي في تفسيره (الميزان) أكثر من مرّة أن حجية واعتبار الروايات إنما يختص بمباحث الفقه. وقد انتقد مقوله صاحب تفسير (النار) في ما يخصّ ما نقله من رواية عن تفسير الثعلبي، وقال: وبعد هذا كله فالروايات من الآحاد، وليس من المتنوات، ولا مما قامت على صحته بقرينة قطعية، وقد عرفت من أبحاثنا المتقدمة أنّا لا نعول على الآحاد في غير الأحكام الفرعية، على طبق الميزان العام العقلائي، الذي عليه بناء الإنسان في حياته^(٢).

كذلك نجده على هامش قصّة النبي صلوات الله عليه لوطن^(٣)، في سورة هود، يشير إلى بعض الأقوال، فقال: «والذِي اسْتَقَرَ عَلَيْهِ النَّظَرُ فِي الْمَسْأَلَةِ أَنَّ الْخَبَرَ إِنْ كَانَ مَتَوَاتِرًا أَوْ مَحْفُوفًا بِقَرِينَةٍ قَطْعِيَّةٍ فَلَا رِيبٌ فِي حِجَّيَتِهِ... وَأَمَّا غَيْرُ ذَلِكَ فَلَا حِجَّيَّةٌ فِيهِ، إِلَّا الْأَخْبَارُ الْوَارَدةُ فِي الْأَحْكَامِ الْشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعَوِيَّةِ... وَالْقَضَايَا التَّارِيْخِيَّةُ وَالْأَمْرُ الْإِعْتَقَادِيُّ لَا مَعْنَى لِجَعْلِ الْحِجَّيَّةِ فِيهَا؛ لِعدَمِ تَرْتِيبِ أَثْرٍ شَرْعِيٍّ، وَلَا مَعْنَى لِحَكْمِ الشَّارِعِ بِكُونِ غَيْرِ الْعِلْمِ عَلَيْهَا، وَتَعْبِيدِ النَّاسِ بِذَلِكَ»^(٤).

فالسيد الطباطبائي بيّن، وبشكلٍ صريح، أن حجية روايات الآحاد إنما تكون حين يترتب عليها أثرٌ شرعيٌّ عمليٌّ وتکليفيٌّ؛ لأنّه في هذه الموارد يمكن للفقيه أن يستعمل الحجّية في بعض الظنون، وأمّا في ما لا يترتب عليه أثرٌ شرعيٌّ فلا مسوغ للعمل بالظنّ؛ حيث يجب العلم، ولا معنى لجعل الحجّية في موارد تجعل الفرد المسلم يتبع بالظنّ.

كما أنه استدلّ بالأئمة الشريفة: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (النحل: ٤٤) ليبيّن أنّ قول النبي صلوات الله عليه الأكرم صلوات الله عليه والأئمة المعصومين من آل بيته صلوات الله عليهم هو مصدق لتبين القرآن، وهو حجّة، أمّا الخبر الذي ليس متواتراً، ولا محفوفاً بقرائن تكشف عن صحته وقطعيته، فهو، سواءً وافق الكتاب أو خالفه، ليس حجّة؛ لأنّه في حال مخالفته للقرآن فهو ليس بياناً، وأمّا إذا وافق الكتاب فهو غير محرز

للبيانية، وبهذا لا يكون مصداقاً لبيان المراد في الآية: «وفي الآية دلالة على حجية قول النبي ﷺ في بيان الآيات القرآنية، وأما ما ذكره بعضهم... فلا حجية فيه؛ لعدم كونه بياناً في الأول؛ وعدم إحراز البيانية في الثاني»^(٤).

نظريّة استقلال القرآن وعدم حجية الروايات التفسيرية —

إن نظرية استقلال القرآن في بيان وتبين نفسه بنفسه من أبرز نظريات العلامة الطباطبائي في التفسير. فالقرآن يدعو الناس إلى التدبر واستعمال التفكير فيه؛ لأنَّه متكفل ببيان معانيه والكشف عن مراداته. كما أن تحدي القرآن يقتضي مفهوميته وتبنيه، وهذا يقتضي أن لا يكون في حاجة إلى بيان النبي والأئمة عليهم السلام: «إن الله سبحانه لم يبطل حجية العقل في كتابه.... وكيف يتبيَّن ما هو تبيان كل شيء بشيء دون نفسه»^(٥).

فهو يرى أنَّ القرآن بنفسه هو الطريق الهادي إلى نفسه، أي إنَّه لا يحتاج في تبيين مقاصده إلى طريق آخر خارج عنه، فكيف يتصور أن يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالى بأنَّه هدى، وأنَّه نور، وأنَّه تبيان لكل شيء، مفتقرًا إلى هادِ غيره، ومستثيرًا بنور غيره، ومبيناً بأمر غيره. أن يكون في فهم نفسه هداية وتبياناً وفرقاناً ويحتاج إلى غيره هذا في عرف المنطق والعقل مصدرة على المطلوب! وحاشا أين يكون القرآن تبياناً لكل شيء ولا يكون مبيناً لنفسه. وهذا لعمري هو الدور الباطل، وقد قال تعالى: «هُدَىٰ لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ»، وقال تعالى: «وَأَنَّزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا». وكيف يكون القرآن هدى وبينة وفرقاناً ونوراً مبيناً للناس في جميع ما يحتاجون، ولا يكفيهم في احتياجهم إليه، وهو أشدُّ الاحتياج! وقال تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنْهَدِيهُمْ سُبُّلًا»، وأيَّ جهاد أعظم من بذل الجهد في فهم كتابه! وأي سبيل أهدي إليه من القرآن!^(٦).

يرى السيد الطباطبائي أنَّ تمام آيات القرآن لها قابلية الفهم في ذاتها من قِبَل الناس، ومبدئياً لا توجد آية يمتنع فهمها، أو يكون فهمها محالاً. وهذا الأمر يستفاد من ادعاء القرآن الهدية والنور والتبيان، وكذلك هو مقتضى التحدي الذي صرَّح به

القرآن في أكثر من آية^(٧).

فالقرآن في نظر العلامة مستقلٌ في بيان مراداته، ولا يحتاج إلى غيره في بيان معانيه وتفسيرها. وهذا الأمر ميسّر للجميع؛ لأن القرآن نزل للناس كافه: «فالحق أنَّ الطريق إلى فهم القرآن الكريم غير مسدود... فكيف يتصور أن يكون الكتاب الذي عرَّفه الله تعالى بأنه هدى، وأنَّه نور، وأنَّه تبيان لكلِّ شيء، مفتراً إلى هادٍ غيره، ومستيراً بنور غيره، ومبيناً بأمر غيره»^(٨).

ويستفاد من قوله تعالى: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ» (النساء: ٨٢) أنَّ هذه الدعوى تستلزم أن فهمه يتاسب حتى مع إدراك وفهم الإنسان العادي، وهو كتابٌ لا يقبل النسخ، ولا الإبطال، ولا يقبل الاستكمال، ولا التهذيب، والكلُّ له القدرة على فهمه، من خلال إعمال التدبُّر والتفكُّر والبحث، ويرتفع به ما يتراوغ من تعارضٍ أو اختلاف بدوي»^(٩).

لكنَّ كلَّ ذلك لا ينفي التعلم من النبيَّ الأكرم ﷺ، ووجوب استحضار دوره في تبيان وتفصيل القرآن. وهذا موكول إلى تفصيل الأحكام؛ حيث ليس هناك من سبيل سوى اعتماد ما جاء في السُّنة النبوية الشريفة وما روِي عن العترة الطاهرة. نعم، تفاصيل الأحكام مما لا سبيل إلى تلقيه من غير بيان النبي ﷺ، وقد أرجعها القرآن إليه في غير آية، كذلك تبيين القصص القرآني، وما يرتبط بالمعاد، يرجع فيه إلى النبي ﷺ؛ فشأنية النبيَّ الأكرم ﷺ تقتضي التعليم، والتعليم عبارة عن هداية المعلم الخبر وإرشاداته، حيث يصعب على المتعلم الوصول إلى حقيقة بعض الأمور، والمراد الإلهي منها. وهذا لا يتافق والقول بأنَّ طريق فهم القرآن ليست مسدودة؛ لأنَّ التعليم في حقيقة الأمر هو تسهيل وتقريب المقصود، وليس يعني إيجاد وخلق المقصود: «ومن هنا يظهر أنَّ شأن النبيَّ في هذا المقام هو التعليم فحسب، و...؛ لأنَّه ﷺ يبيّن لهم معاني لا طريق إلى فهمها من كلام الله، فإنَّ ذلك لا ينطبق البَيْتَ على مثل قوله: «كَيْفَ فُحِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»، وقوله تعالى: «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ»»^(١٠).

القول باستقلال القرآن مقدمة للقول بعدم اعتبار الروايات التفسيرية —

ربما يتadar إلى الأذهان أنَّ القول باستقلال القرآن في الفهم، وفي بيان معانيه

للمخاطبين، مسألة، والقول بعدم اعتبار الروايات التفسيرية مسألة أخرى، ولا ترابط بين المسألتين، بل قد يفهم أنّ القول باستقلال القرآن لا يخلو من القول باعتبارية تلك الروايات، وحجيتها، وأمكانية الجمع بينهما.

لكنَّ مع إمعان النظر واستعمال الدقة في تقريرات السيد الطباطبائي، وما يعنيه باستقلال القرآن، يتبيَّن أنَّ هذا القول هو في الحقيقة مقدمة للقول بعدم اعتبار الروايات التفسيرية، وخصوصاً أنَّ ملاك اعتبار تلك الروايات هو القرآن نفسه. ووفق ما سبق في بيان معاني القرآن غير متوقف على أيَّ بيان خارجي، وبيانات النبيَّ الْأَكْرَم ﷺ هي مسهُلة للفهم وتقريب المعاني، لا أنه بدونها لا يمكننا الكشف عن الغرض والمراد الإلهي.

من هنا فإنَّ نطاق ومجال حجية الروايات ينحصر في بيان وتفصيل الأحكام، أو أمور أخرى خاصة، أما في غير هذه الموارد؛ ولأنَّ للقرآن الاستقلالية، فهو نور وهداية ومبين، تبقى تلك الروايات في مجال التفسير مجرد ميسِّر لفهمهم، ولا يتوقف فهم القرآن عليها. وهي في ما يتماشى ومعاني القرآن وشروطه لها دورٌ في فهم القرآن، لكنَّ ليس لها اعتبارٌ مستقلٌّ. وبطبيعة الحال فإنَّ لهذا القول مستلزماته، ومنها عدم تخصيص السنة للقرآن. ومقتضى هذا التقرير أنَّ فهم القرآن والأخذ بعموماته لا يلزمه البحث عن مخصوصات خارج القرآن نفسه، والبحث في تلك القيود والمخصوصات. وقد اعتبرت السيد الطباطبائي بهذه النقطة، فهو يرى أنَّ عمومات القرآن إنما تحتاج في البحث عن مخصوص من داخل القرآن نفسه، وليس عن مخصوص خارجي آخر. وقوله تعالى: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانثِهُوا» (الحشر: ٧) تعني حجية ما بينه لنا الرسول الأعظم ﷺ، والذي هو نفسه السنة النبوية، ما يعني أنَّ عموميات القرآن تختص ببيانات النبيَّ الْأَكْرَم ﷺ، وهذا يختص بالأحكام الفرعية والعملية. وفي النتيجة فالبيان الموجود في القرآن نفسه يكفي في فهم مقصوده ومراده. وقد أشرنا في ما سبق إلى أنَّ قوله تعالى: «أَفَلَا يَكْتَبُونَ الْقُرْآنَ» يؤكِّد هذا القول ويثبته؛ لأنَّه يبيِّن أنَّ القرآن يكفي في رفع الاختلافات عن نفسه، حتى عند من هم غير مستعدّين للاستماع لـكلام النبيَّ

الأكرم عليه السلام. لذا فالبحث عن مخصوص لعمومات القرآن في غير الأحكام الفرعية يكون في القرآن نفسه، ولا يلزم تعميده إلى البحث عن مخصوصات في السنة: «إن عمومات الكتاب في غير الأحكام الفرعية يقتصر البحث عن مخصوصها بما في الكتاب، من غير لزوم التعميّد إلى السنة، ومن غير جواز التعميّد إلى العقل والرأي والتفسير»^(١١).

ويفهم من هذه العبارة أن الاستفادة من الروايات التفسيرية يكون بالتبّع، وليس لها حجّية أو أصالة مستقلة بذاتها، بحيث لو كانت تلك الروايات حجّية مستقلة لقصرت الحجّية على ظاهر بيان أهل البيت عليهم السلام، رغم عدم موافقتها له في كثير من الموضعين، وفي ما توافقت معه، وبديل أن تكون مساعدة للوصول إلى الغرض فهي إما تطرح طريقاً آخر غير المراد في الآيات، أو هي تحصيل للحاصل. وهذا كلّه يمكن الوصول إليه بشيء من التدبّر في نفس الآيات، وبدون الحاجة إلى تلك الروايات.

وقد بينَ السيد الطباطبائي، في المجلد الأول من تفسيره الميزان، أن الروايات التفسيرية في غير مقام تفصيل الأحكام تكون في مقام بيان أسلوب وطريقة التفسير. وفي الواقع هناك الكثير من الروايات التفسيرية التي تعلم كيفية تفسير القرآن بالقرآن، وتدرّيب ذوق المفسّر على أسلوبه. وقد استطاع السيد الطباطبائي من خلالها أن يقوّي من استدلاله على استقلال القرآن في بيان معانيه، وتفسير مراده، حيث قال في هامشها: «هذا هو الطريق المستقيم والصراط السوي الذي سلكه معلّمو القرآن وهداته صلوات الله عليهم»^(١٢).

وقال في ذيل حديث الثقلين: «على أن جمّاً غفيراً من الروايات التفسيرية الواردة عنهم مشتملة على الاستدلال بأية على آية، والاستشهاد بمعنى على معنى، ولا يستقيم ذلك إلاّ تكون المعنى مما يمكن أن يناله المخاطب، ويستقلّ به ذهنه؛ لوروده من طريقه المعني له»^(١٢).

ويصرح بالقول: إنّه لو كان القرآن في استمداد معانيه في حاجة إلى الروايات التفسيرية، أو بعبارة أخرى: لو فهم من حديث الثقلين لزوم الأخذ بتلك الروايات في مجال التفسير، وأنّ الوصول إلى فهم مراده يستلزم الأخذ بتلك الروايات، فسنكون

محكومين ساعتها بالدور الباطل. ولأنَّ الدور محالٌ وباطل فكذلك هذا اللزوم بالأخذ بتلك الروايات، في غير باب التعليم والاستعانة في فتح الطريق، ويكون الاقتصر عليها في فهم كلام الله وذكره الحكيم محالاً.

وحيث أنَّ التقلين دالٌ على حجية قول النبيِّ الأكرم وأهل البيت عليهما السلام في القرآن في صورة المشافهة، أو التواتر، أو الخبر المحفوف بقرائن تكشف عن قطعيته. فالدلالة على معانيه والكشف عن المعارف الإلهية تامةٌ في نفسه. ولأهل البيت عليهم السلام الدلالة على الطريق، وهداية الناس إلى الأسلوب الصحيح في التفسير (تفسير آية بأخرى، وإرجاع المشابه منه إلى محكمه، وهكذا دواليك)، وإنما لو كان يقصد من التعليم تعليم المعاني والمعارف التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها من طريق القرآن نفسه لكان هذا مخالفًا للآيات التي تصف القرآن بالعربيِّ المبين، ولآيات التحدي^(١٤).

نقدُ بناءِ العلامةِ الطباطبائيِّ —

١. نقدُ بناءِ الأصوليِّ —

من الأدلة التي يمكن الاستشهاد بها هنا الدليل العقلي. فالقول بالصدور الإجمالي للروايات عن الأئمَّة عليهم السلام قولٌ لا شكَّ فيه، رغم أنَّ هذا الإجمال غير مشحَّص لنا وغير معين. ولازم هذا العلم الإجمالي بصدر بعض الروايات أصلَّة الاشتغال، وهي حكم عقلي؛ لأنَّ هذه الأحكام ووظائفها غير مختصة بزمان الأئمَّة عليهم السلام، لكنَّ التوصل إليها ممكن من طريق الأئمَّة عليهم السلام فقط، ما يعني أنه لا طريق لنا لتلك الأحكام سوى بالاتكاء عمَّا صدر عن العترة^(١٥). وبعبارة أخرى: التكليف باقٍ إلى يوم القيمة، في حين أنَّ أكثر التكاليف إنما بيَّنت عن طريق خبر الواحد غير قطعي الصدور، وهذا يكشف في الواقع الأمر عن حجية خبر الواحد.

٢. قد يمكن الادعاء، وفق اعتراف أكثر كبار الأصوليين، أنَّ الدليل الواحد الذي لا يقبل الخدش، والذي يمكن عن طريقه إثبات حجية خبر الواحد، هو الدليل العقلائي، أو ما يصطلح عليه بسيرة العقلاء^(١٦). إذا كان مبني العقلاء هو اعتبار روايات الآحاد، وكان ذلك بمرأى من الشارع، ولم يردُّ عنه، فهذا يعني أنَّ الشارع

يُوافق عليه، وهذه ملازمة عقلية، ومبني العقلاط يجري مجرى الأدلة العقلية.
يرى الشيخ معرفت أن نظرية السيد الطباطبائي قامت على دعامتين، وبعد أن
نقولهما، ولخص نظرية العلامة في عدم حجية خبر الواحد وإشكالاته في هذا الباب،
قام بنقدها، وقال: إن استدلال العلامة غير تام؛ فخبر الواحد الثقة ليس فقط ذو جنبة
تعبدية، وإنما وفق نظر العقلاط ذو جنبة كاشفية ذاتية، وقد أمضاه الشارع. فالمبني
عند الإنسان ترتيب الأثر على خبر الثقة، ويتعاملون معه تعاملهم مع الخبر الواقعي.
وهذا ليس مجرد تعاقد عندهم، ولا تعبديةً محضاً، بل تأثّت الحجّية له من جنبته
الكاشفية التي وهبته هذه الخاصية. والشارع المقدس - الذي هو صفو العقلاط - يمشي
على نفس الطريق، ولم يتعرّض لها بالنقد، اللهم في الموارد التي يكون الخبر غير
ملزّم بالصدق، وهو ما يرفع الاطمئنان، ويدون تحقق من خبره لا يتربّأ أيّ أثر على
قوله. ومن هنا فإن اعتبار خبر الواحد الثقة لا يختص بالفقه والأحكام الشرعية، ولا
هو ذو جنبة تعبدية، بل هو اعتبار عام، وفي كل الموارد الفقهية وغيرها، وقد استعمله
العقلاط، وقد أمضاه الشارع وقبل به. ويتمتّ اعتبار خبر الواحد العدل الثقة العقلائي،
سواء كان في مجال تفسير القرآن أم في مجالات أخرى، بإمساك الشارع وقوله به،
بالإضافة إلى كونه يكشف ويبين بيانات المعصوم عليه السلام، وجّه خبره بمنزلة الشخص
الذي تلقى بشكّل مباشر من المعصوم^(١٧).

٢. نقد مبناه في التفسير —

١. يرى العلامة الطباطبائي . كما بيّنا سابقاً . أنَّ آيات الأحكام ، وبعض آيات المعد ، وكذلك التقصص القرآني ، ونحوها ، لا تحتاج إلى البيان ، وتستقل بالفهم في حكمها الكلي ، لكن في تفصيلها وحكمها الفرعية تحتاج إلى مبين .
وإشكالنا المتواضع على هذا المبني : هل أنَّ تبيان نور القرآن يخضع للاستثناء في ما يخص بعض الموارد ؟ هل يمكن افتراض كون بعض القرآن بياناً ونوراً ، وبعضه الآخر يفتقد إلى هذا الوصف ؟
والظاهر أنَّ العلامة نفسه لا يلتزم بهذا المحدود؛ لأنَّ كون القرآن نوراً ومبيناً

وتبياناً لا يتفاوت مع كون بعض الآيات في تفسيرها وتبيانها تحتاج إلى السنة، وليس هناك من سبب يمنع اعتبار وحجية السنة في التفسير، ويخرجها من دائرة التفسير، ويجعل بالتالي القرآن في غنى عنها. ونستطيع القول: إن اكتفاء بعض الآيات على السنة لقصد الفهم والتبيان لا يمس بكلية نورانيتها وتبيانه، فالعديد من الآيات تحتاج إلى الروايات، سواء بلحاظ الإبهام المصداقى أو الإبهام المفهومي؛ لإخراجها من هذا الإبهام، ومع ذلك تبقى على نورانيتها وهدايتها. والآية الشريفة: «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (النحل: ٦٤) تؤكد على موضوعية بيانات النبي ﷺ وأهل البيت ﷺ في التفسير، في بيان الآيات القرآنية، وفي الظاهر منها، والتشابه، وفي المرتبطة بالأسرار الإلهية مما يحتاج إلى التأويل^(١٨)، إلا أنه يخالف تعليم تلك الحجية، وخصوصاً في الموارد التي تكون مطالب الروايات غير مستفادة من القرآن نفسه، أو تكون الروايات مخالفة لظاهر القرآن وغير متواقة معه.

ومع قوله بحجية الروايات التفسيرية بعنوان (مرشد) و(مؤيد)، إلا أن كلامه يوحى بعدم الحاجة إلى تلك الروايات. وهو قول غير مقبول، بل إن الروايات نفسها تصرّح بخلاف ذلك، وتبيّن أن القرآن يحتاج إلى تبيين أهل البيت عليه السلام.

٢. استند العلامة بشكل أساس على الآيات التي تدعو إلى التدبر والتفكير، ومنها الآية الكريمة: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (النساء: ٨٢).

وما يفهم من الآية كون التدبر في القرآن طریقاً نحو الكشف عن عدم وجود اختلاف بين الآيات، وليس دالة على أن الآيات حتى المشابه منها تقبل الفهم من خلال التدبر في الآيات. وكذلك الحال بالنسبة إلى الآيات التي تتحدث عن تبيان القرآن، فهي لا تعني أنه يمكننا أن نستفيد منها، بل ما أورده العلامة من معنى بخصوصها إنما يقتصر على فئة، وليس على الجميع. فالعلامة نفسه صرّح أنه حتى

كبار العلماء وجهابذتهم، والذين استطاعوا إلى حدٍ ما الغوص في بحر القرآن العميق، لم يستطيعوا الإجابة عن الكثير مما يجهلونه فيه^(١٩). وهو تصريحٌ في خضم الاعتقاد بنورانية تبيان القرآن، وهو ما نفهم منه أنَّ نورانية الكتاب وتبيانه لها مدليل تختلف من مخاطبٍ إلى آخر. فالآيات التي تحدثَ عن نورانيته وتبيانه لا تعني بأي حال إمكانية فهمه بدون وساطة أهل البيت^{عليهم السلام}. لذلك وجدنا الروايات تكشف عن أنَّ تبيان القرآن ونورانيته خاصة بالنبيِّ الأكرم^{صل} وبالأنَّة من أهل البيت^{عليهم السلام}^(٢٠).

ونفس الأمر يستفاد من الآية الكريمة: «كَتَبْ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (فصلت: ٢). ففيه «اللَّهُمَّ يَعْلَمُونَ» يوضح أنَّ تفصيل الآيات خاصٌّ بفئة من الناس، وليس لعموم الناس، والمقصود بهذا القيد الإمام الم Gussoom^{عليه السلام}^(٢١).

أما ما صرَّح به العلامة بخصوص الآية ١٠٣ من سورة النحل، من أنَّ القرآن مستقلٌ بذاته عن الروايات، فهذا الفهم يتراقض وصدر الآية نفسها؛ لأنَّ الآية في موضع نفي التهمة التي وجهت إلى النبيِّ الأكرم^{صل} من طرف بعض المشركين بأنَّ القرآن يدرسنه ويتعلَّمه عند أحد الأعاجم: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَهْلَهُمْ يَتَعَلَّمُونَ إِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ»، فأصحابهم الله على لسان نبيه: «إِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمَيُّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (النحل: ١٠٣). فوصف «مبين» هو للسان، وكذا وصف «عربي». فالقرآن نزل بلسان عربي مبين. وهذا واضح في بيانه، ودلائله، ومعانيه، ومفاهيمه. إذاً فالآلية لا تقتضي أنَّ الناس، وبدون وساطة النبيِّ الأكرم والأنَّة من أهل بيته^{عليهم السلام}، يمكنهم فهمه واستيعاب مدلاليه.

ويمكن إضافة نقطة أخرى لإثبات مدعاناً، وهي أنَّ دعوة الله سبحانه وتعالى الناس إلى التدبُّر قد تكون بمعنى التدبُّر في المحكمات، والإيمان الإجمالي بالتشابهات. أيضاً هناك مجموعة من الروايات تبيَّن أنَّ العلم بالتشابهات مختصٌّ بأهل البيت^{عليهم السلام}، وينحصر بهم، وإذا وصل إلى الناس تفسيرٌ لشيءٍ من تلك التشابهات عن طريقهم حينها يجوز التدبُّر فيه، ومن دون هذا الطريق يكون التدبُّر في التشابهات محلَّ الزللَة والهفوءة^(٢٢).

قال السيد الخوئي^{رحمه الله}، في شرحه لقول أمير المؤمنين^{عليه السلام}: «وموسوع على العباد في

جهله»: «كالمتشابهات، التي جعل علمها مخصوصاً بالراسخين في العلم، وغيرهم منها يفسمها، كما قال: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^(٢٣).

فككون القرآن نوراً وهداية لا نجادل فيه مطلقاً، لكن ليس بمعنى أن فهمه ميسّر للجميع بشكل مباشر. فالبشر عاجزون، ولا قدرة علمية لهم على فهمه كلياً. لذا فهم لا يستطيعون بمعارفهم النافقة أن يتسلطوا على كل مطالب القرآن، ويفهموه بنفسه، لكن أهل البيت^{عليه السلام}: بما لديهم من شأنية علمية، وبكمالهم في العلم والمعرفة و...، استحقوا بالفعل أن يكونوا من الراسخين في العلم، الذين لهم معرفة القرآن بمحكمه ومتناهيه، ولهم المكنته في سبر غور معانيه، والغوص في بحر مفاهيمه ومدلاليه، ومن هنا كانت أقوالهم حجة.

قال الإمام علي^{عليه السلام}: «إِنَّ اللَّهَ قَسَّمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ؛ فَجَعَلَ قَسْمًا مِنْهُ يَعْرَفُهُ الْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ، وَقَسْمًا لَا يَعْرَفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنَهُ، وَلَطْفَ حَسَّهُ، وَصَحَّ تَمِيزَهُ مِنْ شَرْحِ اللَّهِ صَدَرَهُ لِإِسْلَامٍ؛ وَقَسْمًا لَا يَعْرَفُهُ إِلَّا اللَّهُ وَأَمْنَاؤُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^(٢٤).

ونستشرف من هذه الرواية الشريفة أن التوصل إلى معانٍ الآيات لا يمكن أن يكون دون المدد من الراسخين في العلم. وهي مقدمة موضوعية لإثبات حجية الروايات التفسيرية، وليس العكس.

٢. لا يوجد أحدٌ يدعى الفهم اليقيني والتام للمراد الإلهي من آيات القرآن الكريم. ووجدنا العلامة الطباطبائي في أكثر من موضع من تفسيره يغمّر تفسيره بالشك والتردد، وهي حالة تكتنفه في ظل التدبر في الآيات التي هي نورٌ وتبیان. إذاً فادعاء العلم واليقين وعدم الاختلاف، وخصوصاً في غير المتشابه، دعوةٌ غير تامة. وكمثال على عدم تمامية هذا المدعى في تفسير العلامة نفسه أنه: ولکی یعین المراد من لفظ «تأویل» في الآية ٧ من سورة آل عمران، عرض عشر نظريات؛ وفي المتشابه ذكر عشرين قولًا^(٢٥).

كذلك تحدث عن كثرة الاختلاف حول معنى لفظٍ من الألفاظ القرآنية، حيث قال: «لَكُنَّ الْقَوْمُ اخْتَلَفُوا فِي الْمَقَامِ. وَقَدْ شَاعَ الْخَلَافُ، وَاشْتَدَ الْانْهَارَفُ بَيْنَهُمْ، وَيَنْسَحِبُ ذِيلُ النَّزَاعِ وَالْمَشَاجِرَةِ إِلَى الصَّدْرِ الْأَوَّلِ مِنْ مُفْسِرِي الصَّحَابَةِ وَالْتَّابِعِينَ، وَقَلَّمَا

يوجد في ما نقل إلينا من كلامهم ما يقرب مما مرّ من البيان، فضلاً عن أن ينطبق عليه تمام الانطباق»^(٢٦).

وكتب في تفسيره لسورة الكوثر: «وقد اختلفت أقوالهم في تفسير الكوثر اختلافاً عجيباً... وقد ظُلِّلَ عن بعضهم أنه أنهى الأقوال إلى ستة وعشرين»^(٢٧). وفي تفسير الآية ٤٢ من سورة فاطر قال: «وفيها للقوم اختلاف عجيب. وهناك أقوال متفرقة أخرى، تركنا إيرادها، ولو ضربت الاحتمالات بعضها في بعض جاوز الألف»^(٢٨).

وفي تفسيره لآلية ١٠٢ من البقرة قال: «وقد اختلف المفسرون في تفسير الآية اختلافاً عجيباً، لا يكاد يوجد نظيره في آية من آيات القرآن المجيد... وإذا ضربت بعض الأرقام التي ذكرناها من الاحتمالات في البعض الآخر ارتفع الاحتمالات إلى كمية عجيبة، وهي ما يقرب من ألف ألف ومائتين وستين ألف احتمال و...»^(٢٩).

ونتيجة هذا الكلام أن هناك في القرآن آياتٍ خفي مقصودها عن الناس والمفسرين، رغم تدبرهم وجهدهم في الرجوع في عرضها على الآيات المحكمات، إلا أن مرادها ظللَّ خفياً عنهم، وهو ما سبب الاختلاف في وجهات نظرهم، ما يعني وجود الشك والتردد في جميع الأقوال والأراء التي توصلوا إليها. وبالمناسبة هذه علامة واضحة على خفاء المطلب، وال الحاجة إلى البحث خارج القرآن. وإن وجود هذا الخفاء وكثرة الاختلاف في تفسيره لا تتفق ونورانية القرآن وتبيانه، وفق تفسير العلامة، فلا يمكن أن يكون نورانياً ويكون الخلاف حوله، كما لا يمكن الادعاء بأحقية كل تلك الآراء المختلفة فيها. وهذا يفرض الإقرار بضرورة وجود مرجع يعين المعنى الواقعي للمتشابه المختلف حوله.

بل لا بدّ من التذكير بأن الاختلاف قد لا يزول حتى بعد الرجوع إلى الروايات، وعرض المتشابهات على المحكمات، فما بالك بالاعتماد على التدبر الشخصي. فالعقل لا يرافق الدرب دائماً، وقد يخطئ، وقد يصيّب؛ بتبع المقدمات. والرجوع إلى العترة لا يعفي من الاختلاف؛ لما لحق عملية نقل كلامهم من آفات. لكن الأهم في كلّ هذا اتخاذ الأسلوب الصحيح، حيث تقييم الحجّية الفهم وتحسّن من مستوىاه، وبالتالي

يكون عملنا واعتقادنا منجزاً ومعدراً.

٤. لقد أدعى السيد الطباطبائي إمكانية كل البشرية فهم القرآن، وهذا أحد لوازم فصاحة القرآن التي أخبرنا بها الحق تعالى في القرآن نفسه. لكننا نقول: إن التاريخ قد نقل لنا في موارد متعددة عدم فهم بعض ألفاظ القرآن فهماً لغويّاً، فما بالك بفهم المعنى؟ ففي زمن النبي الأكرم ﷺ كان بعض العرب عاجزين عن فهم معنى بعض الألفاظ القرآنية، بالإضافة إلى عدم فهمهم لبعض الآيات، وهو أهل فصاحة وبيان، وقد نزل القرآن بلسانهم، ولم يجدوا بدأً من طرح معضلتهم على النبي الأكرم ﷺ وعلى العترة الطاهرة علیها السلام. وهذا إنما يكشف في الواقع الأمر عن مكنة العترة، وأنه بدونهم لا يمكن فهم حتى ظواهر الألفاظ، ولو بشكل كلي. إذاً فأي ادعاء باستقلالية القرآن وعدم حاجته لمدد خارجي، وأي طعن في حجية الروايات التفسيرية القطعية أو المحفوفة بقرائن الصحة، غير مقبول ومورد الطعن.

٥. يعترف العلامة في غير موقع بأن معنى بعض الآيات لا يمكن أخذنه من القرآن نفسه. ففي تفسيره للآلية ٨٢ من سورة النمل يقول، وبكل صراحة: «ولا نجد في كلامه تعالى ما يصلح لتفسير هذه الآية، وأن هذه الدابة، التي سيخرجها لهم من الأرض فتكلّمهم، ما هي؟ وما صفتها؟ وكيف تخرج؟ وما الذي تتكلّم به؟ بل سياق الآية نعم الدليل على أن القصد الإبهام، فهو كلام مرموز فيه»^(٣).

فهذه الصراحة تأتي من العلامة، رغم التدبر في الآيات، وبأسلوبه المعهود لم يستطع أن يرفع ذلك الإبهام عن الآية. إذاً هذه الصراحة تقضي أي ادعاء^(٤) هل تتقدّم التحدّي، أم الهدایة، أم النور، أم...؟

كذلك من آرائه أن الحروف المقطعة من المواضيع القرآنية التي لا يمكن الحصول على معناها من القرآن، وليس من المشابهات: «فلا هذه الحروف المقطعة مشابهات، ولا معانيها المراد بها تأويلاً لها»^(٥). فهو يعتقد أن الحروف المقطعة التي أتت في أوائل بعض السور القرآنية من الرموز التي لا نملك شفرتها، ولا يجعلها من المشابهات؛ لأنّ مبناه يقول بأنّ ليس هناك آية معقدة، بحيث يستعصي فهمها، فأي تشابه فيها يعرض على المحكمات، فتحل عقوبتها، ويتجلى معناها: «وليس بين آيات

القرآن (وهي بالطبع ألف آية) آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها، بحيث يتحير الذهن في فهم معناها»^(٣٢).

وكما هو معروف منطقياً فإن التقسيم يصل في عدم الاشتراك. الله سبحانه وتعالى قسم الآيات في القرآن إلى: محكمات؛ ومتباينات، فكيف يمكن أن لا تكون الحروف المقطعة ضمن واحدة من هذا التقسيم الثنائي؟! يلزم من هذا وجود منطقة بروزخية بين المحكمات والمتباينات. وهو الأمر الذي لا يقبله العلامة نفسه، حيث كتب قائلاً: «لازم هذا القول وجود الواسطة بين المحكم والمتشابه»^(٣٣).

فإذا كان لا يقبل بوجود واسطة بروزخية بين المحكمات والمتباينات فكيف نفسر قوله بأن تلك الحروف المقطعة لا تنتهي إلى واحدٍ من هذين القسمين؟ والظاهر أن سبب وقوعه في هذا المحنور هو ما يفرضه عليه مبناه من قواعد. أما لو أقررنا بأن المتباينات قبلة لفهم إرجاعها إلى المحكمات، أو في الكثير من المواضيع إلى أهل البيت^{عليه السلام}: انطلاقاً من الروايات التفسيرية المشروطة بالصحة، لما وقعنا في هذا الإشكال.

هذا وقد صرَّح العديد من المفسِّرين بأن الحروف المقطعة تدخل ضمن دائرة المتباينة، وتجيء روايات أهل البيت^{عليه السلام} لتصدق هذا القول وتؤكده في أكثر من رواية^(٣٤).

٦ـ رفع الدور الباطل الذي ادعاه العلامة أمُّرٌ ليس بالعصير، وخصوصاً أن جهات الدور متفاوتة ومختلفة موضوعاً عن بعضها البعض؛ حيث إن عرض الروايات على القرآن إنما هو لجهة إحرار عدم التطابق، وعدم المخالففة له، وليس لتأييدها، وهو الأمر الذي صرَّح به العلامة. ولا يلزم أن يؤيد القرآن ما جاء في الروايات، أو يطابقها، بل يعني صرفاً عدم مخالفته المحكمات؛ إنما مخالفته بالتبني؛ أو بالتناقض؛ أو بغيرهما من أنحاء المخالففة، والرجوع إلى العترة إنما يكون لغرض البحث عن المقيد أو المخصوص. إذاً فمحكمات القرآن تعبر عن اعتبار الروايات وحجيتها، ما دام فهم المتباينات في القرآن متوقفاً على إرجاعها إلى محكمات الروايات. وهذا الأمر ينفي وجود أي دور باطل.

٧. صرَّح العلامة في أصول مبناه أنَّ بعض أمور الاعتقاد، والقصص، والمعاد، والحرروف المقطعة، مستثناة، ولا بدَّ من الرجوع إلى الروايات التفسيرية لفهم مرادها. وكذلك استثنى تفصيل آيات الأحكام، التي ترجع إلى الروايات لاستكمال معانيها. فإذا كانت الدعوى إلى التدبر في القرآن بشكلٍ كليٍّ تامٌ ودائماً فكيف يمكننا الاستثناء؟! وما هو ملاك الاستثناء؟! وإذا كان الرجوع في تلك الموارد إلى الروايات لا يقبح في التحدِّي وكذلك ضمُّ الآيات المشابهات إلى هذا الاستثناء، وتفسيرها بالروايات التفسيرية، وبالتالي يكون الاعتراف بحجية تلك الروايات لا يخدش في إعجاز القرآن وتبيانه.

وبلا شك فإنَّ الحكم بعدم حجية الروايات لا يمكن الاستدلال عليه بآيات التحدِّي؛ إذ لا موضوعية في البين.

فلو فرضنا أنَّ أحداً عثر على كتاب علمي، وفي الكتاب دعوة إلى التحدِّي، وبعد مطالعة الكتاب تبيَّن أنه فريدٌ في نوعه، فهل هذا التحدِّي يستلزم كون الكتاب قابلاً للفهم بشكلٍ مستقلٍّ، بدون الرجوع إلى بعض المراجع؟ من الواضح عدم وجود مثل هذه الملازمة، ولا داعي لوجودها.

ونفس القاعدة تجري على القرآن. فإذا قرأ شخصٌ قسماً من آياته، وأذعن بوجود نوع من الإعجاز فيها، سواءً كان بلحاظ إخبارها عن المغيبات، أم بلحاظ فصاحتها وبلامتها، ونحوها، فإنه بالإضافة إلى الإيمان بحقانية القرآن يمكن التحدِّي محققاً في هذه الآيات بلا منازع.

٨. من الإشكالات الأخرى الواردة على مبني العلامة في ما يخص تحدي وبيان القرآن: هل يمكن القول بأنه قبل نزول كل آيات القرآن لم يكن معجزاً؟ بطبيعة الحال لا يذهب السيد الطباطبائي إلى ذلك، ولا يعتقد به. فماذا لو نزلت آيةٌ من المشابه ولم ينزل معها ما يبيِّن المراد الإلهي منها؟! كيف يمكننا بوسيلة التدبر رفع هذا الشابه أو أن نفهم إعجازها؟! الظاهر أنَّ وصف القرآن بالمبين، والنور، وكذا دعوته إلى التدبر، لا تستلزم القول بعدم حجية الروايات التفسيرية، وليس من داعٍ لإقصامها في الموضوع.

إشارة إلى الأدلة التي اعتبرناها في القول بحجية خبر الواحد التفسيري —

بالالتفات إلى أنَّ أهمَّ دليل على حجية خبر الواحد هو السيرة العقلائية التي أمضها الشارع، وفي الحد الأدنى لم يردع عنها، نقول: إنَّ السيرة العقلائية ترى حجية خبر الثقة المعتبر، وتقبل به عقلائياً، والمهم في الأمر هو مسألة الاطمئنان والوثوق بالخبر الصادر عن المعلوم وفق الأصول العقلائية، حتى وإن لم يكن موافقاً لليقين المنطقي، أو لم يتحقق من وثاقة الراوي؛ لأنَّ الضابطة التي يحتمل إليها في الموضوع هي الاطمئنان بالصدور^(٣٥).

من هنا فالخبر الواحد الواجب لشروط القبول، حتى وإن جاء مخالفًا لظواهر القرآن، يكون حجةً ومعتبراً مطلقاً. فلا تعد مخالفته لظواهر القرآن دليلاً على عدم حجيته، وبالتالي سقوط اعتباره؛ لأنَّ الأدلة على حجية خبر الواحد من الكثرة بحيث تشمل حتى ما تعارض منه مع القرآن^(٣٦).

ولا معنى لتخصيص بعض أخبار الآحاد بالحجية، واستثناء التفسيري؛ إذ لا مخصوص. وحتى لو كان بلحاظ المنطق ظنّياً فهو يكفي في إحراز العلمية. وبالتالي فالاعتماد على خبر الواحد لا يعني نسبة أمر بدليلٍ ظنّي إلى المولى، بل هو خبر يفيد العلمية، رغم عدم إفادته لليقين والعلم. والاستدلال على حجيته بالدليل العقلائي لا يحصره فقط في الأحكام الفرعية العملية، بل تتسع دائرة لتشمل غيره من أخبار الآحاد، وفي كل الم الموضوعات. هذا مع العلم بأنه لا دليل نقلياً على انحصر حجية الخبر الواحد بالأحكام العملية.

الروايات الواردة في التفسير، بخصوص التوحيد، وصفات الله سبحانه وتعالى، وجزئيات المعاد، وموافقات القيامة، ونحوها من الروايات الكثيرة، هي من الآحاد المعتبرة، وكونها غير محفوفة بالقرائن القطعية غير كافية في إسقاطها وعدم اعتبارها. إنَّ نظرية الاستقلال بالروايات في أمور إثبات المبدأ، وأصل لزوم البعث، و...، مسألة غير عملية. أما الرجوع إليها في التشريعات ضمن الأحكام العملية، وبيان القصص والتاريخ، أو الأمور الخاصة بأسوأ وسائل الدين، فهي إجمالاً معتبرة وضرورية.

ومن جهة أخرى فالثابت أن قدماء الأصحاب والمعاصرين للأئمة عليهم السلام، وهم في الفترة القريبة من عصر الرسالة، قد عملوا بأخبار الآحاد؛ كما ثبت التزامهم العملي بعدم نفي الحجية المطلقة؛ وهذا الموقف العملي دليل على حجية تلك الروايات والأخبار. وقد نستطيع القول: إنه نوع من الإجماع العملي على حجية أخبار الآحاد، ويكون شاهداً على اعتبار الروايات التفسيرية.

المفهوم

- (١) العلامة الطباطبائي، قرآن در إسلام: ٧٠.
- (٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٦: ٥٧.
- (٣) المصدر نفسه.
- (٤) الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١٦١ - ١٦٢.
- (٥) المصدر السابق ١: ٦.
- (٦) المصدر السابق ١: ١١.
- (٧) المصدر السابق ٢: ٥٣.
- (٨) المصدر السابق ٢: ٨٦.
- (٩) المصدر السابق ٢: ٨٤.
- (١٠) المصدر السابق ٢: ٨٥.
- (١١) الطباطبائي، حاشية الكفاية: ١٦٢ - ١٦٣.
- (١٢) الميزان في تفسير القرآن ١: ١٢.
- (١٣) المصدر السابق ٢: ٨٧.
- (١٤) الميزان في تفسير القرآن (المقدمة) ١: ٦؛ الميزان في تفسير القرآن ١١: ٨٤، ٥٣ - ٨٥؛ قرآن در إسلام: ٧٠، حاشية الكفاية: ١٦٢ - ١٦٣.
- (١٥) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٥٠.
- (١٦) المظفر، أصول الفقه ٢: ٩٢.
- (١٧) معرفت، العدد ١: ١٢٢ - ١٤٦.
- (١٨) الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٢٦١.
- (١٩) المصدر السابق ٥: ٢٦٣.
- (٢٠) تفسير العياشي ٢: ٢٦٦؛ تفسير فرات الكوفي: ١٤٥، المجلسي، بحار الأنوار ١٢: ٢٤٣، ١٧، ١٧: ١٩٤، ١٤٥.

- (٢١) المجلسي، بحار الأنوار ٢٢: ١٢، ٨٩: ١٠٠.
- (٢٢) المصدر السابق ٦٥: ٦٥، ٢٨٢: ٩٦، ١٢٢، ١١٩، ١١٨: ٧٩، ٩٠، ٩٦، ٢٨٣: العلامة الحلي، الألفين: ٩٨.
- (٢٣) حبيب الله الخوئي، منهاج البراعة ٢: ١٨٥.
- (٢٤) الطبرسي، الاحتجاج: ٢٥٢.
- (٢٥) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٢: ٢١، ٢٢: ٢١.
- (٢٦) قرآن در إسلام: ٢٧.
- (٢٧) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٢٧٠.
- (٢٨) المصدر السابق ١٧: ٤٦، ٤٧.
- (٢٩) المصدر السابق ١: ٢٣٢، ٢٣٤.
- (٣٠) المصدر السابق ١٥: ٣٩٦.
- (٣١) المصدر السابق ١٨: ٨.
- (٣٢) المصدر السابق ١: ٩.
- (٣٣) المصدر السابق ٣: ٣٤.
- (٣٤) الطوسي، التبيان ١: ٤٨؛ الطبرسي، جواهر الجامع ١٠: ٦١؛ الطبرسي، مجمع البيان ١: ٧٥؛ المجلسي، بحار الأنوار ٨٨: ١٠.
- (٣٥) السبحاني، أصول الحديث وأحكامه: ٦٠.
- (٣٦) فاضل اللنكراني، مدخل التفسير: ١٧٣ - ١٧٥.

المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر

دراسة في المعالم والأفاق

. القسم الثاني .

الشيخ رضا إسلامي^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

٢.٣. دليلية دلالـة السـيرة —

تذكـر السـيرة عادة في الكـتب الأصولـية بوصفـها أحد أدـلة حـجـيـة خـبر الوـاـحـد، وظـواـهـر الـأـلـفـاظـ. بـيـدـ أنـ السـيـدـ الشـهـيدـ كـانـ أوـلـ مـنـ أـخـرـ الـبـحـثـ فيـ السـيـرةـ عنـ شـكـلـهـ التـقـليـديـ، وـمـوـضـعـهـ الـمـعـهـودـ، وـأـعـطـاهـ هـوـيـةـ مـسـقـلـةـ.

عـنـدـمـاـ يـصـلـ المـشـهـورـ . فيـ بـحـثـهـ عـنـ الـأـدـلـةـ الـأـرـبـعـةـ، دـلـالـتـهـاـ عـلـىـ حـجـيـةـ بـعـضـ الـظـنـونـ . إـلـىـ السـنـةـ بـيـحـثـهـ تـارـةـ ضـمـنـ الـرـوـاـيـاتـ الـخـاصـةـ، وـتـارـةـ أـخـرـيـ ضـمـنـ السـيـرةـ الـكـاـشـفـةـ عـنـ السـنـةـ . وـلـاـ نـشـاهـدـ فـيـ كـلـامـهـمـ تـفـرـيقـاـ مـنـاسـبـاـ بـيـنـ سـيـرةـ الـمـتـشـرـعـةـ وـسـيـرةـ الـعـقـلـاءـ مـنـ نـاحـيـةـ الـدـلـالـةـ . فـيـ حـينـ يـمـكـنـ لـسـيـرةـ الـمـتـشـرـعـةـ أـنـ تـكـوـنـ مـنـ دـلـلـةـ الـإـثـابـ الـوـجـدـانـيـ، بـمـسـتـوـيـ الإـجـمـاعـ وـالـتوـاـتـرـ . وـأـمـاـ السـيـرةـ الـعـقـلـائـيـةـ الـتـيـ تـحـتـاجـ إـلـىـ إـمـضـاءـ الـشـارـعـ فـتـدـرـجـ ضـمـنـ مـبـاحـثـ السـنـةـ، وـبـمـسـتـوـيـ مـبـاحـثـ (ـدـلـالـةـ تـقـرـيرـ الـمـعـصـومـ^(*))ـ .

وـبـاختـصارـ يـجـبـ أـنـ نـجـيـبـ عـنـ عـدـدـ مـنـ التـسـاؤـلـاتـ بـشـأنـ السـيـرةـ فـيـ عـلـمـ الـأـصـولـ، وـهـيـ كـالـتـالـيـ: أـيـ نوعـ مـنـ الـأـدـلـةـ هـيـ السـيـرةـ؟ هـلـ هـيـ خـارـجـةـ عـنـ الـأـدـلـةـ الـأـرـبـعـةـ أـمـ تـعـودـ إـلـىـ وـاحـدـ مـنـهـ؟ وـعـلـىـ أـيـ حـالـ مـاـ هـيـ كـيـفـيـةـ دـلـالـتـهـ؟ وـكـيـفـ تـتـكـوـنـ؟ وـمـاـ هـيـ الـعـنـاـصـرـ الـدـاخـلـةـ فـيـ تـكـوـنـهـ؟ وـمـاـ هـوـ تـأـثـيرـ تـدـخـلـ هـذـهـ الـعـنـاـصـرـ فـيـ دـلـالـتـهـاـ مـنـ النـاحـيـةـ

(*) باحـثـ مـتـخـصـصـ فـيـ أـصـوـلـ الـفـقـهـ الـإـسـلـامـيـ، وـلـهـ مـسـاـهـمـاتـ بـحـثـيـةـ كـثـيـرـةـ .

الأصولية؟ وما هي حدود دلالة السيرة؟ وما هي السيرة التي تحتاج إلى إمضاء الشارع؟ وكيف يتم الكشف عن إمضاء الشارع؟ وهل السيرة المستحدثة التي تبلورت بعد عصر المعمومين إلى عصرنا معتبرة أم لا؟ وإذا كانت الحجية ثابتة لخصوص السيرة المعاصرة للمعموم فكيف يمكن الكشف عن المعاصرة؟ وهل إمضاء السيرة مرتبط دائمًا بذات السيرة أم بنكتة ارتكازية تكون هي المنشأ لتكون السيرة؟ وما إلى ذلك من التساؤلات.

هذه هي الأسئلة التي طرحتها المدرسة الأصولية للسيد الشهيد، وأجابت عنها. وقد جاء في تقريرات دروس السيد الشهيد ما يلي: «يبدأ عادةً بالظواهر؛ بوصفها أول الأمارات والظنون المعتبرة شرعاً بلا خلاف. ولكن بما أن أهم دليل يجري الاستدلال به على حجية أهم الأمارات، كالظواهر وخبر الثقة . وهمما أهمّ أمارتين في الفقه .. إنّما هو السيرة العقلائية، من هنا كنّا بحاجة إلى بحثٍ مستقلٍ عن السيرة، ودليليتها، ونكتات هذه الدليلية، وشروطها؛ لنكون على رؤية واضحة في ما يأتي من مواضع الاستناد إليها من المباحث الأصولية... الواقع أن الاستدلال بالسيرة لم يقتصر على خصوص المسائل الأصولية، وفي باب الأمارات، بل شاع ذلك في الفقه أيضًا، خصوصاً في مثل أبواب المعاملات، التي يكون للعقلاء تقنيّ فيها. بل الملحوظ اتساع دائرة الاستدلال بها كلّما تقلّصت الأدلة التي كان يُعوّل عليها سابقاً؛ لإثبات المسلمات والمرتكزات الفقهية، من أمثل: الإجماع المنقول، والشهرة، وإعراض المشهور عن خبر صحيح، أو عملهم بخبر ضعيف، ونحو ذلك، فإنه قد عُوض بالسيرة عن مثل هذه الأدلة في كثير من المسائل التي يترجح فيها الفقيه الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهية المشهورة... من أجل ذلك رأينا أن الصحيح عذر بحثٍ مستقلٍ عن السيرة العقلائية بعنوانها»^(١).

وبعد هذه المقدمة يدخل في البحث عن السيرة العقلائية، ويراهما عامة من جهتين؛ إحداهما: من جهة أنها تشمل المرتكزات العقلية أيضاً، ولا تختص بالسلوك الخارجي. وثانيتها: أنها تشمل سيرة المشرعة أيضاً، بمعنى أنه يمكن اعتبار سيرة المشرعة نوعاً خاصاً من السيرة العقلائية. وبالتالي يجب القول: تارةً يمكن تصوّر

السيرة العقلائية بالمعنى العام، الذي يشمل سيرة المتشرّعة؛ لأنّ المتشرّعة يدخلون في جملة العقلاة أيضًا. وتارة بالمعنى الخاصّ، وفي قبال سيرة المتشرّعة وقسيماً لها. ومن ثُمَّ دخل في أقسام السيرة، وتحدث عن ثلاثة أنواع من السيرة العقلائية، على النحو التالي:

١. السيرة التي تفتح موضوع الحكم الشرعي، دون أن تثبته، كالسيرة المنعقدة على اشتراط عدم الغبن في المعاملة.

إنّ وجود هذا النوع من السيرة يحكي فقط عن وجود الموضوع، وهو الاشتراط في التمسّك بدليل «المؤمنون عند شروطهم»، وأماماً وجوب الوفاء بالشرط . الذي هو حكم شرعي . فـيُستفاد من الدليل اللفظي.

وهذا النوع من السيرة حجّة، من دون أن تكون هناك حاجة لـيقيمـ الفقيـه دليـلاً خاصـاً عـلـى ذـلـك. وـحتـى مـعاـصرـة السـيـرة لـلمـعـصـومـين لـيـسـتـ مـعـتـرـبةـ أـيـضاًـ.

٢. السيرة التي تعمل على تـقـيـحـ ظـهـورـ الدـلـيلـ.

وفي هذه الموارد تكون السيرة دخيلة في تـكـوـنـ الـظـهـورـ عـلـىـ أـسـاسـ الـمـرـتكـزـاتـ العـرـفـيـةـ وـالـعـقـلـائـيـةـ، وـيـكـوـنـ وـجـودـ السـيـرةـ بـمـثـابـةـ وـجـودـ قـرـيـنةـ لـبـيـةـ مـتـصـلـةـ، وـيـكـوـنـ الـظـهـورـ مـتـبـلـوـرـاـ عـلـىـ أـسـاسـهـاـ.

وإنّ حـجـيـةـ هـذـاـ النـوـعـ مـنـ السـيـرةـ يـعـودـ إـلـىـ حـجـيـةـ الـظـهـورـ، وـيـتـمـ الـحـدـيـثـ عـنـهاـ فيـ بـابـ منـاسـبـاتـ الـحـكـمـ وـالـمـوـضـوـعـ.

٣. السيرة العقلائية المرتبطة بالمتشرّعة، وـتـسـمـىـ بـسـيـرةـ المـتـشـرـعـةـ.

وهـنـاـ تـعـقـدـ السـيـرةـ إـمـاـ مـنـ نـاحـيـةـ كـوـنـهـمـ مـتـشـرـعـةـ، وـإـمـاـ مـنـ نـاحـيـةـ كـوـنـهـمـ عـقـلـاءـ. وـبـذـلـكـ يـتـمـ التـفـكـيـكـ وـالـفـصـلـ هـنـاـ بـيـنـ فـرـعـيـنـ وـنـوـعـيـنـ مـنـ السـيـرةـ، وـإـنـ الـاـخـتـلـافـ الـجـوـهـريـ بـيـنـهـمـ يـكـمـنـ فـيـ أـنـ سـيـرةـ الـعـقـلـاءـ تـحـتـاجـ إـلـىـ إـمـضـاءـ مـنـ قـبـلـ الشـارـعـ؛ لـأـنـ الـعـقـلـاءـ بـمـاـ هـمـ عـقـلـاءـ لـاـ يـتـقـيـدـونـ بـرـعـاـيـةـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ، وـتـعـقـدـ سـيـرـتـهـمـ بـعـيـداـ عـنـ أـوـامـرـ الـشـرـعـ، فـيـ حـيـنـ أـنـهـ لـاـ يـمـكـنـ تـصـوـرـ أـنـ تـعـقـدـ سـيـرةـ بـيـنـ المـتـشـرـعـةـ . بـمـاـ هـمـ مـتـشـرـعـةـ. عـلـىـ خـلـافـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ.

منـ هـنـاـ فـإـنـ مـجـرـدـ تـحـقـقـ وـانـعـقـادـ سـيـرةـ المـتـشـرـعـةـ يـكـشـفـ عـنـ وـجـودـ دـلـيلـ شـرـعـيـ

معتبر كان هو المنشأ في تكون السيرة، وقد تلقاء المتشرّعة. ونحن من خلال تحقّق سيرة المتشرّعة نستطيع الكشف عن ذلك الدليل، كما هو الحال بالنسبة إلى اكتشاف وجود العلة من خلال وجود المعلول بالكشف الإنّي.

ومن ثمّ تطالعنا بحوث تفصيلية حول كيّفية الإِمضاء في السيرة العقلائية، وطريقة الكشف عنها، وإثباتات المعاصرة في كلّ من السيرة العقلائية وسيرة المتشرّعة، ومقدار دلالة السيرتين، وغير ذلك من المباحث، في تقريرات السيد الشهيد الصدر.

وعندما نصل إلى حلقات الأصول نطالع شكلاً أدنى من المباحث، تطرح في إطار أكثر تكاملاً، وأكثر ترتيباً وتنظيمًا. وفي البحث عن الدليل الشرعي غير الفظي - أي فعل المعصوم أو تقريره - عندما يتمّ طرح دلالة التقرير يتمّ فتح باب البحث عن السيرة العقلائية؛ لأنّ تقرير المعصوم إنما يتعلّق بهذا النوع من السيرة فقط.

وان الإطار العام للبحث يكمن في القول بأن سكوت المعصوم عليه السلام، مع مراعاة بعض الشروط الخاصة، دليل على الإِمضاء والتقرير، وأنّ هذا السكوت إنما أن يكون في قبال سلوك شخص معين، أو في قبال سلوك عامة الناس في المجتمع، وهو ما يُعبّر عنه بالسيرة العقلائية. وعليه فإنّ موقع البحث عن السيرة العقلائية يرتبط بدليل حجيته الذي هو تقرير المعصوم.

بيد أنّ المحقق الإصفهاني في حاشيته على كفاية الأصول - ضمن البحث عن حجية الظهور - قال بأنّ الملاك في جعل الحجّية هو اعتبار المعصوم سيد العقلاء، وما يصدق على سائر العقلاء يصدق عليه أيضاً. ومن هنا ورد الإشكال عليه بأنّ السيرة العقلائية لا تنطلق دائمًا من إدراك العقل السليم والفطري، ويحتمل أن يتميّز الشارع من بعض السلوكيّات الصادرة عن بعض العقلاء، ويتمّ تحطّتها.

وأما موضع البحث عن سيرة المتشرّعة فهو عين موضع البحث عن التواتر والإجماع؛ لأنّ كلاً من هذه المسائل الثلاثة يعمل على إثبات وجود الدليل الشرعي بنحوٍ من الأنحاء، دون أن يكون هو بنفسه دليلاً شرعياً خاصاً.

فالتواتر يعني اتفاق جماعة على نقل خبر معين، بحيث يمتنع تواطؤهم على

الكذب.

والإجماع شبيه بالتواتر، وذلك من حيث إن اتفاق جماعة من الفقهاء على فتوى معينة يكون من المستحيل معها احتمال الخطأ عليهم جميعاً.

وإن سيرة المترسّرة مثل التواتر، والإجماع؛ بتقرير أنّ سلوك متشرّع واحد أو بضعة متشرّعين قد يُحتمل فيه الخطأ ومخالفة أمر الشارع، وأمّا إجماع كافة المترسّرة واتفاقهم على فعلٍ وسلوك خاصٍ فلا يمكن أن لا يكون مستنداً إلى دليل شرعي، ومن دون استنادٍ إلى الشارع.

إذاً في كلّ واحد من هذه الموارد الثلاثة يتم الكشف عن وجود الدليل الشرعي المعتبر بواسطة البرهان الإثني.

وقد أضاف في الحلقة الثانية من حلقات الأصول قائلاً: إن سيرة المترسّرة تمثل حلقة الوصل بين الإجماع والدليل الشرعي؛ إذ إن تطابق واتفاق أهل الفتوى على حكمٍ دون وجود نصٍ معين يدلّ عليه، يجعلنا في أغلب الموارد نطمئن إلى وجود نوع من الارتكاز الشرعي والتطابق السلوكي مع الشرع، وأنّ أهل الفتوى قد اعتمدوا عليه. وإن هذه السيرة تكشف عن وجود رواية غير مكتوبة كانت هي المنشأ لتكوين تلك السيرة والارتكاز لدى المترسّرة. إذاً فالإجماع يكشف عن وجود الدليل الشرعي بشكلٍ غير مباشر.

وأمّا المحاور الرئيسية للبحث بشأن السيرة التي تعرض لها السيد الشهيد فيمكن لنا أن نرصدها ضمن قسمين. وفي ما يتعلّق بالسيرة العقلائية يمكن القول:

١. إن الكشف عن الإمضاء من سكوت المقصوم يقوم على أساس الدليل العقلي والدليل الاستظهاري. ويكون اختلاف هذين النوعين من الأدلة في لحظة الدلالة.

٢. إن إمضاء الشارع لا يتحدد دائماً بحدود السلوك الخارجي، بمعنى أنه أولاً يمكن لنا أن نفترض تعلّق الإمضاء بالمفهوم العقلائي المتركز، الذي هو منشأ لتحقّق السيرة، وليس بمجرد العمل الصامت. وثانياً: في هذه الصورة يجب أن نفترض أن الإمضاء قد تعلّق باستمرار السيرة في العصور اللاحقة، على أساس من ذات النكبة

العقلائية، كما تم إمضاء الحيازة للدلالة على الملكية من قبل الشارع، وإن هذا الإمضاء يشمل مختلف أنواع الحيازة المعقّدة في عصرنا، ولا ينحصر بالشكل البدائي للحيازة في عصر المعصوم عليه السلام فقط.

٢. إن السيرة المستحدثة. حتى إذا كانت من قبل المتشرّعة. لا تكون معتبرة؛ لأنها تقترن إلى عنصر المعاصرة. وفي عصر غيبة الإمام المعصوم لا تكون مسؤولة إصلاح الأخطاء الاجتماعية من باب تعليم الجاحد أو النهي عن المنكر. وأماماً في السيرة المعاصرة فإن المسألة الهامة هي الكشف عن المعاصرة، ويمكن لنا أن نطوي خمس مراحل لإثبات المعاصرة، على النحو التالي: النقل التاريخي؛ الاستشهاد بالسيرة الفعلية على السيرة الماضية، لما تشمل عليه عملية التحول في السيرة من التعقيد؛ ظهور التالي الفاسد على افتراض عدم وجود مثل هذه السيرة في الماضي؛ عدم إمكان فرض البديل للسيرة؛ والمرحلة الخامسة ملاحظة الاستحالة الوجданية، طبقاً لبيان السيد الشهيد المذكور في موضعه.

٤. من الممكن الكشف عن سكوت المعصوم من خلال مجرد عدم وصول الردع، رغم ما يقال من أن «عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود»؛ إذ إن استحكام ورسوخ السيرة هنا بحيث يستدعي من المعصوم والشارع أن لا يكتفي بنهاي مولوي واحد أو ببعض نواه مولوية، بل يجب حتماً أن يكون مستوى الردع متناسباً مع درجة شيوع ورسوخ السيرة؛ لكي يكون لها التأثير الكافي في الردع عنها. وإذا تحقق مثل هذا الحجم من الردع لا يمكن أن يخفى علينا، ويبقى مسكتنا عنه على طول التاريخ، بل لا بدّ من أن تثار حوله الكثير من البحوث والمناقشات والأخذ والرد والقيل والقال، بحيث لو كان لبيان، ولوصل إلينا شيء ضئيل منه في الحد الأدنى. وبعبارة أخرى: يمكن القول: «إن الشارع لو ردع لوصل، وحيث إن هذا الردع لم يصل فهذا يعني أنه لم يردع أصلاً».

٥. إن السيرة العقلية تكون تارةً بلحاظ مرحلة الواقع، كما هو الحال بالنسبة إلى سيرة التملُّك بالحيازة؛ وتارةً بلحاظ مرحلة الظاهر والاكتفاء بالظن، كما هو الحال بالنسبة إلى الاعتماد على خبر الثقة.

أما القسم الأول فهو قابل للاستناد، ولا يرد إشكالٌ عليه؛ لأن الشارع إذا لم يكن يعتبر الحيازة علامة على الملكية وجب عليه الردع.

وأما بالنسبة إلى القسم الثاني فيظهر إشكال أن هذا النوع من السيرة لا ربط له في الأساس بالمنظومة التشريعية، وإنما هو عرف يقوم بين المالي والعبد العرفيين، ولا شأن للشارع بخطأ هذه السيرة أو صحتها، فحتى لو فرض أنها كانت خاطئة فإنها لن تضر بأهداف الشارع ومقاصده.

وإن الإجابة عن هذا الإشكال تتضح من خلال الالتفات إلى أن العقلاة بذهنيتهم هذه يطّالعون منظومة التشريع، ويتصورون أن كل ما كان حجة فيما بينهم فهو حجة بين الله والناس أيضاً. وعليه فإن مجرد الخصية من هذه التسربة يكون كافياً لضرورة الردع من قبل الشارع لو كانت هذه السيرة خاطئة.

هذه هي المحاور الرئيسية في مباحث السيرة العقلائية، وأماماً في خصوص سيرة المشرعة، التي هي من طريق الإثبات الوجданى، فهناك مباحث شيقة بشأن بُطء أو سرعة حصول اليقين من طريق إجماع الخبرين في التواتر، واتفاق أهل الفتوى في الإجماع، والتي يمكن تطبيق نظائرها في سيرة المشرعة التي لا يتدخل في تكوينها غير طبيعة المشرعة. كما في وضع القدم اليمنى عن الدخول إلى المساجد، أو الجهر بالقراءة في صلاة الظهر من يوم الجمعة، والالتزام بالاستيقاظ بين الطلوعين .. فإنه يكشف عن وجود الدليل الشرعي بالأولوية.

٢- حجية القطع -

لو عمدنا إلى تقسيم مباحث علم الأصول على أساس نوع الدليل وجب قبل كل شيء أن نبحث في الأدلة المحرزة للكشف عن الحكم الواقعي، لتدخل بعد ذلك في الأصول العملية، التي نلجم إليها عند فقدان الأدلة المحرزة، ومن ثم يجب علينا أن نقدم الكلام عن حجية القطع على كلا هذين القسمين؛ لأن حجية القطع أعم العناصر المشتركة. وقد قال السيد الشهيد، في الحلقة الأولى، في بيان موقع البحث عن حجية القطع: «بديهي أن حجية القطع بهذا المعنى الذي شرحناه [أي المنجزية والمعدنية] لا

يمكن أن تستغني عنها أي عملية من عمليات استباط الحكم الشرعي؛ لأنّ الفقيه يخرج من عملية الاستباط دائمًا بنتيجة، وهي العلم بال موقف العملي تجاه الشريعة وتحديدده على أساس الدليل، أو على أساس الأصل العملي. ولذلك تكون هذه النتيجة ذات أثر لا بدّ من الاعتراف مسبقاً بحجية القطع؛ إذ لو لم يكن القطع حجة، ولم يكن صالحًا للاحتجاج به من المولى على عبده، ومن العبد على مولاه، لكان النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستباط لغواً؛ لأنّ علمه ليس حجة. ففي كل عملية استباط لا بدّ إذاً أن يدخل عنصر حجية القطع؛ لكي تعطى العملية ثمارها، ويخرج منها الفقيه بنتيجة إيجابية. وبهذا أصبحت حجية القطع أعمّ العناصر الأصولية المشتركة، وأوسعها نطاقاً. وليس حجية القطع عنصراً مشتركاً في عمليات استباط الفقيه للحكم الشرعي فحسب، بل هي في الواقع شرطٌ أساسيٌ في دراسة الأصولي للعناصر المشتركة نفسها أيضًا. فنحن حين ندرس . مثلاً . مسألة حجية الخبر، أو حجية الظهور العريفي، إنما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة. فإذا لم يكن العلم والقطع حجةً فائيًّا جدوى في دراسة حجية الخبر، والظهور العريفي! إذاً تشكّل حجية القطع حجر الأساس في بناء صرح القواعد الأصولية»^(٢).

يذهب مشهور الأصوليين إلى القول بحجية القطع بما هو قطع. وبعد ذلك يتم البحث في الوجه الآخر من المسألة، وهو عدم حجية غير القطع، الأعمّ من الظنّ والشك والوهم.

بيد أنَّ السيد الشهيد الصدر^{ره} يرى أنَّ الحجية - بمعنى المنجزية - تتعلق بمطلق انكشاف التكليف، سواءً أكان قطعياً أم ظنّياً أم احتمالياً، ونتيجة ذلك الطبيعية ستكون هي انحصر المعدّية في موارد القطع بعدم التكليف. ومن هنا فإنَّ السيد الشهيد ينكر القاعدة العقلية (قبح العقاب بلا بيان)، بمعنى (قبح العقاب بلا علم). ومن هنا يرتبط بحث حجية القطع بالمبني المختار في بحث حق الطاعة، ويظهر تغيير المبني المشهور في الأصل العقلي الأولى في ما يرتبط بتغيير شكل مباحث القطع. وهذا ما نراه بوضوح في حلقات الأصول؛ حيث إنَّه يدخل إلى البحث ضمن الهيكلية التالية؛ إذ يقول أولاً: إنَّ القطع يشتمل على ثلاثة خصائص: الكشف عن الخارج،

والمحركية، والحجية بمعنى منجزية ذلك التكاليف الذي تعلق به القطع. أما الخصوصية الأولى فهي عين القطع، والخصوصية الثانية من الآثار التكوينية للقطع. وأما في علم الأصول فلا نجد بحثاً بشأن هاتين الخصوصيتين؛ وذلك لبداهتهما. وأما الخصوصية الثالثة فهي لا تأتي تبعاً للخصوصيتين الأوليين لزاماً، ويمكن لنا أن نتصور شخصاً يؤمن بالخصوصيتين الأوليين، دون الخصوصية الثالثة. لذلك لم يتم في علم الأصول عقد بحثٍ مستقلٍ بشأن الخصوصية الثالثة.

بشكلٍ عامٍ يُقال: إنَّ الحجية من اللوازم الذاتية للقطع، كما هي الحرارة من اللوازم الذاتية للنار. ولا يمكن حتى للمولى أن يسلب هذه الحجية عن القطع. والممكن هنا فقط هو إحداث التشكيك في نفس القاطع، وإخراجه من حالة القطع. وأما التفكيك بين القطع والحجية فهو أمرٌ مستحيل.

إذاً هناك قضيّتان: إحداهما: الحجية الذاتية للقطع؛ والأخرى: عدم إمكان سلب المنجزية عن القطع. وفي كلِّ منها هناك مجالٌ للبحث.

أما عندما يقال بأنَّ الحجية من اللوازم الذاتية للقطع فيجب أن نسأل: ما هو المراد من القطع هنا؟ من الواضح أنَّ المراد منه هو القطع بتكليف المولى، وليس كلَّ قطع. وعندما نسأل: مَنْ هو المولى؟ يُقال في الجواب: إنَّ المولى هو مَنْ له حق الطاعة. وبذلك تكون قد لحظنا حقَّ الطاعة في نفس المولوية قبل أن نراه مرتبطاً بالقطع، وتكون قضية «القطع بتكليف المولى يجب امثاله» قضية ضرورية بشرط المحمول، وبمعنى «القطع بتكليف مَنْ يجب امثاله يجب امثاله». وبذلك تعود حجية القطع إلى مولوية المولى.

ثم أضاف السيد الشهيد الصدر قائلاً: إنَّ مولوية الباري تعالى لا تقتصر على حدود التكاليف المقطوعة فقط، وتكون نتيجة البحث وفقاً لحقَّ الطاعة هي أنَّ الحجية الذاتية لازمٌ ذاتيٌّ للقطع بما هو قطع، وإنَّ القطع من ناحية المنجزية لا يختلف عن الظن والشك، وإنَّ كانت المنجزية فيه أقوى من المنجزية في حالة الشك والظن.

أما المسألة الثانية. وهي التي ثُبّح بعد المسألة الأولى. فهي عدم التفكيك بين المنجزية والقطع، بمعنى أنه حتى المولى لا يمكنه مع وجود القطع أن يرخص المكافف

أو يعذره؛ لأنّ ترخيصه هذا إما أن يكون ترخيصاً واقعياً أو ترخيصاً ظاهرياً، والترخيص الظاهري متقوّم بفرض الشكّ، والمفروض أنه لا شكّ في المقام، والترخيص الواقعي يستلزم اجتماع الضدين. فلا يمكن أيّ واحدٍ من هذين الترخيصين.

وهنا يوجد للسيد الشهيد كلام آخر؛ إذ يقول: إنّ الشكل الصحيح للبحث هو أن يقال: إنّ المولى لا يمكنه أن يأتي بترخيصٍ ظاهري؛ لأنّ حق الطاعة مطلق، وإن صدور الترخيص غير ممكّن، لا أن يقال: حيث إن الترخيص قبيح إذاً يمكن الترخيص مستحيلاً، بمعنى أنه يجب استبدال مكان كلّ من العلة والمعلول في كلام المشهور، بأن نقول: حيث لا يمكن الترخيص من قبل المولى في موارد حصول القطع التفصيلي يكون الترخيص قبيحاً، لا أن نقول: حيث يمكن صدور الترخيص قبيحاً إذاً يستحيل صدوره.

وتظهر نتيجة هذا الشكل من البحث في باب العلم الإجمالي؛ حيث نرى هناك وجود عنصر الشكّ في جميع أطراف العلم الإجمالي، ونتيجة ذلك إمكان ورود الترخيص الظاهري، وبذلك يمكن القول: إنّ إجراء أصالة البراءة في جميع أطراف العلم الإجمالي - وهو ما يُعبّر عنه الأصوليون بـ«المخالفة القطعية» - أمرٌ ممكّن، ولا محذور فيه من الناحية الثبوتية. وهذه النتيجة تبدو غريبةً من ناحية المشهور؛ لأن المشهور يرى أنّ المخالفة القطعية تعني الإذن في المعصية، وهو أمرٌ قبيح لا يرضي به الشارع الحكيم أبداً.

وانّ منشأ خطأ المشهور في هذا الاستنتاج يأتي من عدم التفاته إلى ماهية الحكم الظاهري. فلو قلنا بأنّ المولى يرخص ظاهرياً في جميع أطراف العلم الإجمالي؛ من جهة اهتمامه بمقاصد المباحثات الواقعية، عندها يكون التفريط بملك التكليف والرضا بوقوع الحرام موجّهاً ومعقولاً.

وبطبيعة الحال فإنّ رأي السيد الشهيد في مقام الإثبات موافقٌ لرأي المشهور، حيث قال بأنّ دليل أصالة البراءة لا يشمل جميع أطراف العلم الإجمالي، وهذا يعني القصور في دلالة الدليل، وليس محذوراً عقلياً في أصل تطبيق البراءة.

وعلى أساس هذا المبني المختار (مسلك حق الطاعة) يذهب السيد الشهيد في

بحث التجري إلى القول بأن المتجري مذنبٌ ومستحقٌ للعقاب؛ لأن موضوع حق الطاعة هو مجرد اكتشاف التكليف، وليس التكليف المنكشف. من هنا لو تجاهل المكافأ قطعه فسوف يكون مستحقاً للعقاب، حتى إذا لم يكن قطعه مصيبةً ل الواقع؛ إذ لا فرق عند العقل في لزوم احترام المولى بين العاصي والمتجري، فيكونهما متمندين على أمر الله.

ما تقدم كله كان شأن منجزية القطع. وأماماً من ناحية المعددية، فحيث يكون احتمال عدم التكليف على الدوام مقارناً لاحتمال التكليف فإن التعذير بطبيعة الحال سيكون خارج دائرة التجيز، وينحصر بموارد القطع بعدم التكليف فقط.

٤.٥. تفسير الوضع —

رغم أن هذا لا يحتوي على تأثيرات كبيرة، فإنه جديرٌ بأن يذكر في جملة الإبداعات الأصولية والنظريات العلمية المبتكرة للسيد الشهيد الصدر عليه السلام. كما أنها تستحق الدراسة بالنظر إلى أفكاره في ما يتعلق بالدلالات اللغوية، وخاصة بالنسبة إلى الاختلاف بين الوضع التعييني والوضع التعيني، وتفسير الاشتراك والترادف. إن دلالة الألفاظ على المعاني لا تكون من دون سبب. ومن هنا يوجد تفسيران لظاهرة تصور المعنى بمجرد تصور اللفظ:

الأول: إن الدلالة اللغوية وعلاقة اللفظ بالمعنى ذاتية، وغير مجمولة، من قبيل العلاقة القائمة بين النار والحرارة.

وهذا التفسير مرفوضٌ بإجماع الأصوليين؛ وذلك:

أولاً: لأن الألفاظ لا تفهم إلا من خلال التعليم والتعلم.

وثانياً: إن الشعوب تستعمل العديد من الألفاظ للدلالة على معنى واحد.

الثاني: إن علاقة اللفظ بالمعنى غير ذاتية، ولا تنشأ من طبيعة اللفظ والمعنى، بل هناك عنصرٌ أجنبٍ يتدخل في إيجاد هذه الظاهرة. وهناك ثلاثة مسالك في تفسير هذا العنصر، وهي:

١. مسلك التعهد: بمعنى أنَّ الواضع يتعهد بأن يستعمل لفظاً خاصاً عند إرادته تفهم معنىًّا خاصاً، وبضمّ أصالة الوفاء «وفاء العقلاء بعهودهم» تتكون دلالة الألفاظ على المعاني، وتشأ الملازمة بين اللفظ والمعنى.

وأنَّ أول وأهم إشكال يرد على هذا المسلك هو أنَّ الدلالة اللفظية ستكون من سُنْخ الدلالة التصديقية؛ لأنَّ التعهد أمرٌ يعود إلى إرادة المتعهد والمتكلّم نفسه.

والإشكال الثاني أنه طبقاً لهذا المسلك يجب اعتبار كلّ متكلّم واضعاً، وبالتالي سيبرز إشكال في باب الاشتراك والتراوُف، وتفصيله من ذكور في محله.

والإشكال الثالث أنَّ الدلالة اللفظية سوف تتضمّن نوعاً من الاستدلال، وإدراك الملازمة المنطقية، في حين أنَّ الإنسان منذ طفولته يفهم معانِي الألفاظ ببساطة، دون شعور بهذه العملية المعقّدة.

والإشكال الرابع أنَّ باب المجاز سيغلق.

من هنا فإنَّ مسلك التعهد، الذي ذكره السيد الخوئي، لا يكون صحيحاً.

٢. مسلك الاعتبار: وهناك عدّة تقريرات لتفسير هذا المسلك:

الأول: إنَّ اعتبار الألفاظ بالنسبة إلى المعاني مثل اعتبار إشارات المرور للدلالة على الطرق.

الثاني: اعتبار اللفظ من الناحية الوجودية عين المعنى، بمعنى أنَّ الواضع يعتبر اللفظ عين المعنى، وبذلك تحصل الدلالة. إذاً يعود الوضع إلى نوع من التزيل والاعتبار، تماماً من قبيل: اعتبار الشارع الطواف حول البيت صلاة.

الثالث: إنَّ الواضع يعتبر أنَّ اللفظ أداةً خاصةً لتفهيم المعنى، كما هو الحال في كون الماء والصابون وسيلة للنظافة. وبطبيعة الحال فإنَّ اللفظ ليس وسيلةً حقيقة لتفهيم المعنى، ولكنَّ الواضع يعتبر وسليتها.

ولكنْ من وجهة نظر السيد الشهيد فإنَّ مسلك الاعتبار بتقريراته الثلاثة لا يمكنه أن يفسّر الدلالة اللفظية؛ لأنَّ دلالة اللفظ على المعنى مسألة تكوينية وواقعية، وإنَّ مجرد الاعتبار والتزيل لا يجعل من الأمر الاعتباري أمراً حقيقةً وواقعيَاً. فإننا لو اعتبرنا الماء محرقاً ألف مرّة لا يمكن لاعتبارنا هذا أن يجعل الماء مادةً حارقة، كما

لا يمكن لاعتبار النار رافعة للعطش أن يرفع العطش، في حين أنّ لدلالة اللفظ على المعنى حقيقة خارجية ثابتة.

٢. مسلك القرن الأكيد: طبقاً لهذا المسلك، الذي يختاره السيد الشهيد الصدر، يجب القول: إنّ الوضع ناشئٌ عن قانون تكويني يحكم الذهن البشري، بمعنى أنه كلما حصل اقتران وارتباط بين شيئين في الذهن فإنّ تصور أحدهما سيؤدي إلى تصور الآخر، وإن هذا الاقتران بين الشيئين يحصل بشكلٍ انتقافي ومن دون قصد من قاصد، وإنما يحصل نتيجة للتقارب الطبيعي والمتكرر بين شيئاً، من قبيل: تصور الأسد عند سماع زفيره. وتارةً يحصل هذا الاقتران من قبل الواضع، ويستهدف إيجاده من خلال عملية اسمها الوضع. فإذا كان الفائلون بسلوك الاعتبار يريدون القول بأن الاعتبار وسيلة لإيجاد هذا الاقتران والارتباط التكويني والواقعي كان كلامهم صحيحاً، وأماماً إذا كان مرادهم أن مجرد الاعتبار يخلق ظاهرة الوضع وذلك الاقتران الحقيقي فلا يكون كلامهم صحيحاً.

وهنا يبقى السؤال القائل: كيف يحصل هذا القرن الأكيد من خلال عملية الوضع؟

والجواب: إنّ القرن الأكيد يحدث تارةً بسبب الوقوع في ظرف مؤثر، بمعنى أن يقع في ظروف زمانية ومكانية استثنائية ومؤثرة، كما لو سافر شخصٌ إلى بغداد، وأصيب هناك بالملاريا، فإنه بمجرد أن يسمع باسم بغداد سيتذكر الملاريا. وتارةً يحدث القرن الأكيد بسبب كثرة الاستعمال.

وعلى كلا الأمرين يجب القول: إنّ الوضع ليس من الأمور الإنسانية التي توجد بمجرد الإنساء، كما هو الحال بالنسبة إلى البيع الذي يتحقق وينعد بمجرد إنسائه. وطبقاً لهذا المسلك يقال بالنسبة إلى الاختلاف بين الوضع التعيني والوضع التعيني: إنه كلما كان القرن الأكيد قائماً على العنصر الكمي (كثرة الاستعمال) كان الوضع تعينياً، وكلما كان قائماً على أساس العنصر الكيفي كان الوضع تعينياً.

ويمكن الوقوف على مزيد من التفصيل في هذا الشأن، وتفسير ظاهرة

الاشتراك والترادف، من خلال الرجوع إلى موضعه.

٦.تعريف و موضوع علم الأصول -

تأتي أهمية التعريف الدقيق لـكل علم من ناحية أنه سيكون جامعاً لمسائل ذلك العلم، ومانعاً من دخول المسائل المغایرة له. وإذا لم تستطع تقديم تعريف دقيق لمباحث علم من العلوم فـكأننا لا نزال نجهل ماهية مسائل ذلك العلم. وحيث إن علم الأصول يشتمل على مسائل مختلفة في ظاهرها فإن العثور على فصلٍ يجعل من التعريف جاماً ومانعاً في غاية التعقيد. وعليه فإن أيسر الطرق هو أن نقول: إن جميع مسائل علم الأصول، ابتداءً من المباحث اللغوية وقواعد تحديد الظاهور إلى المباحث العقلية وإدراك الملازمات والعلاقات المنطقية للأحكام، ومن حجية القطع وبعض الظنون إلى الأصول العملية، بجمعها قواعد تُستعمل في عملية استبطاط الحكم الشرعي. ومن هذه الناحية يكون علم الأصول عند المشهور هو: «العلم بالقواعد الممدة لاستبطاط الحكم الشرعي».

ولـكـنـاـ نـرـىـ أـنـ الـكـثـيرـ مـنـ الـعـلـومـ،ـ مـنـ قـبـيلـ:ـ الـحـسـابـ،ـ وـالـهـيـةـ،ـ وـالـرـجـالـ،ـ وـالـلـغـةـ،ـ وـالـمـنـطـقـ،ـ تـدـخـلـ أـحـيـاناـ فـيـ اـسـتـبـاطـ الـأـحـكـامـ الشـرـعـيـةـ.ـ وـعـلـيـهـ يـطـرـحـ هـذـاـ سـؤـالـ نـفـسـهـ:ـ هـلـ لـأـنـ الـعـلـومـ الـأـخـرـىـ لـمـ تـكـفـلـ بـمـبـاحـثـ عـلـمـ الـأـصـوـلـ تـمـ جـمـعـ هـذـهـ الـمـسـائـلـ فـيـ مـوـضـعـ وـاحـدـ،ـ أـمـ أـنـ هـنـاكـ فـيـ الـوـاقـعـ جـامـعاـ مـشـتـرـكـاـ بـيـنـهـاـ،ـ وـأـنـ هـنـاكـ اختـلـافـاـ بـيـنـ الـقـوـاـعـدـ الـأـصـوـلـيـةـ الـدـاخـلـةـ فـيـ اـسـتـبـاطـ وـبـيـنـ الـقـوـاـعـدـ الـأـخـرـىـ الـدـاخـلـةـ فـيـ عـلـمـ الـاسـتـبـاطـ،ـ وـالـتـيـ تـنـشـأـ مـنـ عـلـمـ الـرـجـالـ أـوـ الـلـغـةـ؟ـ

لقد عدل الميرزا النائي عن تعريف المشهور، وسعى إلى ضمان جامعية ومانعية التعريف من خلال إضافة قيد «الكبروية». فقال في تعريف علم الأصول: «إن علم الأصول هو العلم بالقواعد التي تقع كبرى في قياس الاستبطاط؛ بحيث لو ضم إليها صغرى القياس سيكون استبطاط الحكم حاصلاً».

كما عدل السيد الخوئي عن تعريف المشهور، وتعريف أستاذه الميرزا النائي، وسعى للحفاظ على جامعية التعريف ومانعيته بشكل آخر، فقال في تعريف علم

الأصول: «هو العلم بالقواعد التي تكفي وحدها لاستبطاط الحكم الشرعي، أي دون الحاجة إلى ضمّ قاعدة أصولية أخرى».

وأما السيد الشهيد فقد أعرض عن جميع هذه التعريفات الثلاثة، بعد بيان الإشكالات الواردة على كلّ واحدٍ منها . بتفصيل لا يسعُ المجال لذكره .. جاعلاً من فيد «الاشتراك» الفصل المقوم لتعريف علم الأصول، فقال: «هو العلم بالعناصر المشتركة لاستبطاط جعلٍ شرعي».

وبناءً على هذا التعريف يمكن لحيثية اشتراك القواعد الأصولية في الكثير من العمليات الاستباطية أن تميّزها من سائر القواعد الداخلة في الاستبطاط؛ ومن جهة أخرى فإن الاستبطاط لا يعني مجرد الكشف عن الحكم الواقعي، بل يعني الكشف عن الحجة الشرعية، وكلّ وسيلة تجيز أو تعذير، سواءً أكانت تلك الوسيلة أمارة أم أصلاً عملياً، وبذلك يتم الحفاظ على جامعية التعريف أيضاً.

وعلى أساس هذا التعريف فإنّ معرفة معاني بعض المفردات، من قبيل: الكلمة «الصعيد»، وإنْ كانت دخيلة في الكشف عن الحكم الشرعي واستبطاطه من قوله تعالى: **(فَتَيَمِّمُوا صَعِيداً طَيِّباً)** (النساء: ٤٣)، وتطرح في علم اللغة على شكل قاعدة كليلة، بحيث «كلّما استعملت الكلمة الصعيد أريد منها مطلق ظاهر الأرض»، إلا أنّ هذه القاعدة اللغوية ليست من العناصر المشتركة، بمعنى أنها لا تدخل في استبطاط الحكم الشرعي في جميع الأبواب الفقهية، وإنّما تقتصر على حكم التيمم فقط، وبذلك تكون من العناصر الخاصة.

والحقيقة أنّ السيد الشهيد الصدر، من خلال الفصل بين مجموعتين من العناصر الداخلة في عملية الاستبطاط، عمد إلى تغيير التعريف، وأعرض عن التعريف السابقة.

وأما تعين موضوع علم الأصول فهو مشكلة أخرى؛ حيث يذهب مشهور الأصوليين، طبقاً لمبناهم القائل: «إنّ موضوع كلّ علم هو ما يبحث عن عوارضه الذاتية»، إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعية: **(الكتاب؛ والستة؛ والإجماع؛ والعقل)**. ومن هذه الناحية يكون محور مباحث علم الأصول هو الجامع بين موضوعات

السائل، وإن محملات المسائل يجب أن تكون من العوارض الذاتية لذلك الجامع، وليس من العوارض الغربية والأجنبية.

ييد أنه بعد تحديد الأدلة الأربعية بوصفها جاماً بين موضوعات المسائل لاحظ بعض الأصوليين أنَّ موضع المسألة في بعض الموارد لا يكون واحداً من هذه الأدلة الأربعية، ومصداقاً لها، من قبيل: مباحث الأصول العملية، حيث إنَّ موضوعها هو «الشك»، ومن قبيل: مباحث الحجة، فإنَّ موضوعها خبر الواحد، أو الشهادة التي ثبتت السنة، ولا تكون من مصاديقها. ومن هنا ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنَّ موضوعات المسائل ليس لها جامع مشترك أساساً. وقال آخر: كلَّ ما أمكنه أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي كان موضوعاً لعلم الأصول، سواءً أكان من الأدلة الأربعية أم من غيرها. من هنا يمكن للبحث بشأن الشهادة، والإجماع، والقياس، وخبر الثقة، أن يكون من المباحث الأصولية، وإنْ كانت نتيجتها عدم حجية القياس أو الشهادة.

وقد جاء السيد الشهيد الصدر في هذا البحث بكلام جديد، وذهب؛ وفق مبناه في تعريف علم الأصول، إلى القول بأنَّ الموضوع يجب أن يكون هو الأدلة المشتركة. والمراد من الأدلة المشتركة كلَّ ما له صلاحية الدخول في عملية استباط الحكم الشرعي، ولا يختص بباب من أبواب الفقه. وعندها سيقع البحث في دليلية ذلك الدليل المرتبط بعلم الأصول.

قد يبدو أنَّ الأدلة المشتركة هي العناصر المشتركة نفسها. وعليه يكون موضوع علم الأصول هو نفس الأمر المعروف في تعريف علم الأصول. ولكن لو دققنا أكثر سندرك أنَّ المراد من العناصر المشتركة هي القواعد العامة التي يتمَّ بيانها ضمن إطار قضية مركبة من الموضوع والمحمول، في حين أنَّ المراد من الأدلة المشتركة هو خصوص موضوعات المسائل فقط.

٥. الإبداع والتتجدد —

إنَّ الخصوصية الخامسة التي تتميَّز بها المدرسة الأصولية للسيد الشهيد الصدر تكمن في تكميل وترميم وإعادة صياغة البحوث التقليدية لعلم الأصول. وإنَّ أوضح

المصاديق التي تجلّت فيها هذه الخصوصية، التي تميّز بها المدرسة الأصولية للسيد الشهيد الصدر، هي مباحث الدليل العقلي، والتي نجد لها انعكاساً قوياً في حلقات الأصول، بحيث يمكن القول بوجوب اعتبار السيد الشهيد . بعد الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه (أصول الفقه) . رائداً في تكامل مباحث الدليل العقلي في الكتب والمناهج الدراسية التي تبلورت في النصوص الدراسية لحلقات الأصول. وبطبيعة الحال فإنَّ حلقات الأصول أعمق وأدقَّ من أصول فقه المظفر.

وفي الحلقة الأولى من حلقات الأصول تم تقسيم مباحث الدليل العقلي إلى ست مجموعات من الارتباط في عالم التشريع، كالتالي:

١. الارتباط المنطقي الحاكم بين الحكم الشرعي والحكم الشرعي الآخر.
٢. الارتباط المنطقي الحاكم بين الحكم والموضوع.
٣. الارتباط بين الحكم والمتعلق.
٤. الارتباط بين الحكم والمقدّمات.
٥. الارتباط القائم ضمن حكم واحد.
٦. الارتباط بين الحكم والأشياء الأخرى الخارجة عن دائرة التشريع.

وإنَّ بحث امتياز أو جواز اجتماع الأمر والنهي، وبحث افتضاء النهي للفساد، يرتبط بالقسم الأول.

وإنَّ بحث استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم، والاختلاف بين الجعل والمجعل، يرتبط بالقسم الثاني.

وإنَّ البحث الثالث مهمٌ للغاية في التفريق بين الموضوع والمتعلق؛ لأنَّ الأصوليين لم ينظروا إليه بشكلٍ خاصٍ ومستقلٍ.

وإنَّ البحث في الوجوب الغيري، واختلافه عن الوجوب النفسي، وكذلك الفرق بين مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب، يرتبط بالقسم الرابع.

وإنَّ البحث عن المقدمة الداخلية والوجوب الضمني (الأجزاء)، في قبال الوجوب الاستقلالي (الكل)، ويتم طرحه في الواجبات المركبة، مثل: الصلاة، يرتبط بالقسم الخامس.

ويتم الحديث عن القسم السادس تحت عنوان الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل في الكتب الأكثر تقدماً.

وأما الابداع في الحلقة الثالثة فيتجلى بشكل آخر، حيث نجد هناك عدة تقسيمات:

أولاً: تقسيم الدليل العقلي إلى: المستقل؛ وغير المستقل.

ثانياً: تقسيم القضية العقلية إلى: القضية التحليلية، كالباحث عن حقيقة الوجوب التخييري؛ والقضية التركيبية، كالباحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد.

ثالثاً: تقسيم المستقلات العقلية إلى: المباحث التي تؤدي إلى إثبات الحكم؛ والمباحث التي تؤدي إلى نفي الحكم. والنوع الأول من قبيل: البحث عن «كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة»، والنوع الثاني من قبيل: استحالة التكليف بغير المقدور. وعلى هذا الأساس فإنّ المستقلات العقلية ستخرج عن انحصرها في خصوص مسألة الحسن والقبح العقلي.

ومن ثم بحث في التأثير المتبادل بين القضايا التحليلية والتركيبية، من قبيل: إمكان بيان التفسير الصحيح للواجب التعبدي، الذي هو بحث تحليلي، من خلال معرفة كيفية ارتباط الحكم بموضوعه، الذي هو بحث تحليلي أيضاً. كما يمكن فهم استحالة أخذ العلم في موضوع الحكم، واستحالة أخذ قصد امتدال الأمر في متعلق الأمر، وهو من البحوث التركيبية. كما يمكن من خلال استحالة أخذ قصد امتدال الأمر في متعلق الأمر تقديم تفسير صحيح للواجب التعبدي. ولو أنشأنا دخاناً في تفاصيل كلّ واحد من مباحث الدليل العقلي فسوف نجد أسلوباً أكثر تكاملاً في استعراض المباحث. ومن باب المثال:

- ذكر بحث أحکام التزاحم وإمكان الترتب تحت عنوان «شرطية القدرة بالمعنى الأعم». فحيث ذهب قدامي الأصوليين إلى استحالة التكليف بالضدين يمكن القول: إنّ القدرة بالمعنى الأعم شرط في التكليف، أي القدرة التكوينية التي كانت محطّ نظر الأصوليين منذ القدم، وكذلك القدرة بمعنى عدم الاشتغال بالضدّ الأهم

من التكليف الأول، أو المساوي له في الأهمية.

٢. في البحث عن الواجب التخييري تم أولاً تقديم تفسير للتخيير العقلي والشرعى، ثم دخل في بيان خصائص التخيير الشرعى، وتفسيرات الوجوب التخييري وأشكالها، وكيفية التخيير بين الأقل والأكثر، وتفسير الوجوب الكفائي بحيث يرجع إلى الواجب التخييري.

٣. تم طرح بحث الوجوب الغيرى بشكل مفعَّم بالفائدة. ومن باب المثال: لو أنَّ واجباً أصبح علَّة تامة للوقوع في الحرام. كما لو توقف تطهير المسجد على اجتياز الأرض المغصوبة. فبناءً على الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة ينفتح باب التعارض بين دليل الواجب ودليل الحرام؛ وبناءً على عدم القول بالملازمة يظهر التزاحم بين ترك الحرام و فعل الواجب.

وفي تفسير الواجب الغيرى يردُّ كلامُ جديدٍ أيضاً يقوم على أساس معرفة مبادئ الأحكام وثبتوت الحق المولوي في تعين مركز حق الطاعة. وقد تم بيان النتيجة النهائية لهذا البحث في الحلقة الثالثة كالتالي: إن إرادة ذي المقدمة تستلزم إرادة المقدمة، ولكن هذه الملازمة إنما هي بحكم الوجودان، دون البرهان.

وإنما وجوب ذي المقدمة فإنه لا يستوجب وجوب المقدمة؛ لأنَّ الجعل والإيجاب أمرٌ يقوم به المولى باختياره، ولا يمكن إثباته قهراً، وبحكم الملازمة.

٤. في البحث عن حجية الدليل العقلي تم استعراض شبهات الأخباريين بشأن اعتبار الدليل العقلي، ضمن ثلاثة مقامات:

الأول: حول قصور الدليل العقلي بلحاظ عالم الجعل.

وهنا أجيبي عن شبهة الأخباريين بشأنأخذ علم خاص في موضوع الأحكام المعمولة من قبل الشارع، وهو العلم الحاصل من الأدلة النقلية.

الثاني: حول قصور الدليل العقلي بلحاظ الاستكشاف، مع فرض عدم القصور في عالم الجعل.

وفي هذا المقام أجيبي عن شبهة الأخباريين القائلة بأنَّ كثرة وقوع الخطأ في

الأحكام العقلية يمنع من كاشفية الدليل العقلي، وحصول اليقين منه.

الثالث: حول قصور الدليل العقلي في عالم الحجية، مع افتراض عدم القصور في عالم الجعل وعالم الاستكشاف.

وفي هذا المقام أجيبي عن هذه الشبهة، وهي أن حكم العقل وإن كان معتبراً في ناحية تجيز التكليف الواقعي، ولكنه غير معتبر من ناحية التعذير عن التكليف الواقعي؛ لأن الشارع منع من اتباع الدليل العقلي المعدّر^(٢).

إن صياغة شبّهات الأخباريين وكلماتهم المبعثرة وغير الواضحة ضمن هذه القوالب، وبحث المراد من عباراتهم من خلال هذه المقامات، عملٌ جديد ومبتكّر. وإذا تجاوزنا مباحث الدليل العقلي نجد أن باب تعارض الأدلة مثالٌ آخر عن تجلي المدرسة الأصولية للسيد الشهيد الصدر في مجال تكميل وإعادة صياغة المباحث الأصولية.

قال أحد تلامذة السيد الشهيد الصدر في مقدمة تقريراته: «وقد كان سيدى الأستاذ دام ظله الشريف. يُلقي هذه البحوث على غرار المنهاج المعهود والمتعارف لبحث التعادل والتراجيح في الدراسات الأصولية؛ انسجاماً مع الظروف التدريسية العامة، ولكنه أدخل عليها بعد ذلك شيئاً من التغيير في المنهاج، مع إضافة بعض الفصول الذي كان أنساب بهذه الأبحاث منه بالأبحاث الأصولية الأخرى، فجاء الكتاب. نتيجة لذلك . مشتملاً على قسمين أساسين: قسم التعارض غير المستقر؛ وقسم التعارض المستقر، يسبّهما الحديث عن معنى التعارض، لغةً واصطلاحاً، والبحث عن مبررات وجوده بين الروايات»^(٣).

بيد أننا إذا دققنا في هذه المباحث نجد أنه رغم سعي السيد الشهيد إلى المحافظة على أن تكون المباحث متطابقة مع الأسلوب السائد والمتعارف، فإن حجم التغييرات من الكثرة بحيث تبدو شيئاً جديداً، كما أنها تتبع كثيراً عن الشكل المتعارف من ناحية القالب والمضمون. وهذا دليلٌ على تكامل المباحث، وإعادة صياغتها.

وقد تحدثت أولاً من باب المقدمة عن تعريف التعارض، واختلاف التعارض عن

التزاحم، ثم انتقل بعد ذلك إلى منشأ وقوع التعارض في الأدلة الشرعية. ويبدو أن إحصاء ثمانية أسباب لحصول التعارض عمل غير مسبوق في علم الأصول. وتلك الأسباب هي:

١. عدم الفهم الصحيح من قبل الفقيه.
٢. وقوع النسخ.
٣. ضياع بعض القرائن.
٤. تصرف الرواية في كلمات روایات المعصومين عليهم السلام، ونقلها بالمضمون.
٥. البيان التدريجي للأحكام من قبل المعصومين عليهم السلام.
٦. مراعاة التقىة.
٧. ملاحظة الموضع والشروط الخاصة للراوي في وقت صدور الحديث.
٨. ظاهرة الدس والتزوير.

وبعدها تحدث عن أحكام التعارض المستقر والتعارض غير المستقر في قسمين. وفي ما يتعلق بالتعارض غير المستقر، الذي ينتهي إلى الجمع العرفي . ويكون دليلاً قرينةً على التصرف في ظهور دليل آخر. يتم البحث في أقسام القرینية. وذلك بأن يقال: **كَلَّمَا** كانت القرینية شخصية تكون العلاقة القائمة هي الحكومة، ويكون دليلاً حاكماً على دليل آخر. **وَكَلَّمَا** كانت القرینية نوعية تكون العلاقة القائمة هي التقىد، أو التخصيص، أو الأظهورية. وأمام حالات الورود والتزاحم فإنها تخرج عن أقسام التعارض غير المستقر، ويتم استعراضها ضمن مباحث من قبيل: أقسام الورود وأحكام كل واحد منها، وعلاقة التزاحم بالورود، وإمكان دخول الورود في التزاحم، واختلاف الورود عن التخصص، وشمول الورود بمعنى الأعم للتخصص، والورود من جانبي ومن جانبيين، وأقسام التزاحم، ومرجحات باب التزاحم.

كما تم الحديث عن التعارض المستقر، وعلاج التعارض بلحاظ الدليل العام للحجية، وبلحاظ الأخبار العلاجية الخاصة «أخبار التخيير والترجيح والتوقف»، وعن معالجة الأخبار العلاجية ورفع تعارضها.

النموذج الثالث من نماذج إعادة صياغة المباحث الأصولية نشهده في بحث

الأصول العملية. ورغم أنّ مباحث هذا القسم في تقريرات درس خارج السيد الشهيد قد حافظت على شكلها المعهود، فإنّ الفصل بين جهات البحث، وطريقة الدخول والخروج، والعمق والدقة في الاستنتاج، يحظى بأهمية كبيرة. ومن جملة المسائل البارزة في هذه المباحث استعراض تاريخ تبلور الأصول العملية عند فقهاء الإمامية، وتاريخ البراءة العقلية، وبحث قاعدة التسامح في أدلة السنن، ومنجزية العلم الإجمالي وتبيهاته الاثنى عشر، وطريقة الارتباط بين الأصول والأمارات، وأسلوب الارتباط بين الأصول العملية نفسها، والتحقيق في مؤدى (قاعدة لا ضَرَرَ).

وفي حلقات الأصول نشاهد صورة مبسطة لمباحث الأصول العملية، وتبويب أفضل بلحظات المنهج التعليمي.

فقد ذكر ترتيب الأصول في الحلقة الثالثة على النحو التالي: القاعدة العملية الأولى «أصالة البراءة العقلية أو الاحتياط العقلاني»؛ والقاعدة العملية الثانية «أصالة البراءة الشرعية»؛ والقاعدة العملية الثالثة «أصالة الاحتياط على أساس منجزية العلم الإجمالي»؛ والاستصحاب.

وفي الحلقة الثالثة تمّ اتخاذ الترتيب بالنظر إلى نوع الشكّ باهتمام أكبر، ففي البداية يتم الحديث عن الوظيفة العملية في حالة الشكّ البدوي. كما تم طرح القاعدة الأولى والقاعدة الثانية، ثمّ انتقل إلى الشكّ المفترن بالعلم الإجمالي، وتمّ بحث منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمنة تارة، وبالنظر إلى الأصول المؤمنة تارة أخرى. كما تم البحث بالتفصيل في خصوص أركان منجزية العلم الإجمالي، والموارد العشرة لانهدام أحد هذه الأركان أيضاً. ثم يبحث في المرحلة الثالثة عن الوظيفة العملية عند الشكّ بين الوجوب والحرمة «الدوران بين المحذورين»، وفي المرحلة الرابعة عن الوظيفة العملية في حالة الشكّ بين الأقلّ والأكثر. وفي الختام يتم الحديث عن الاستصحاب، وكونه مردداً بين الأمارة والأصل.

وبغضّ النظر عن النماذج المتقدمة يمكن لنا في ما يتعلق بمباحث الألفاظ أن نشير إلى جريان الإطلاق في المعاني الحرفية، وإلى ضابطة وجود المفهوم في بعض العبارات، وخاصة مفهوم الشرط.

٦. الانسجام والتناسق بين المباحث

إن شأن الفكر الأصولي شأن الفكر الفلسفى، يجب أن يكون منظماً ومتاسقاً. وإن ظهور أي تناقض بين المباني المختارة يُنبئ عن ضعفٍ في التفكير الأصولي. ومن هنا يمكن القول بأن المنظومة الفكرية الأصولية لدى كل واحد من الفقهاء الكبار تعتبر جهازاً فكرياً بالغ التعقيد ومتاسقاً الأبعاد في التعريف بالنظام التشريعى الإلهي. ويتم تعريف مختلف أجزائها بشكلٍ متراوطٍ طولياً وعرضياً، كما هو الحال بالنسبة إلى الماكينة الصناعية التي لا تعمل أجزاؤها بشكلٍ منفصل عن بعضها. تعرف قوّة الفكر الأصولي من خلال إفضائه إلى حل المشاكل الفقهية، وتفسير النصوص بشكلٍ صحيح، وحلّ الموارد المتافية بحسب الظاهر. وعلى الفقيه الذي لا يلتزم بمبانيه الأصولية أن يعيد النظر في تفكيره الفقهي، أو الأصولي، أو كليهما.

بيد أننا بطبيعة الحال نعلم بأنّ الفقيه في مقام تطبيق القواعد الأصولية على النصوص الشرعية يواجه أحياناً بعض القيود والخصائص التي تؤدي إلى تغيير النتائج. فمثلاً: إذا لم نكن من القائلين بالمفهوم المخالف في القضية الشرطية فهذا لا يعني أننا في كل آية أو رواية ذكر فيها الحكم الشرعي في إطار قضية شرطية نضطر إلى إنكار المفهوم المخالف، بل إنّ القاعدة الأصولية يتمّ التأسيس لها طبقاً لطبيعة الجملة الشرطية، وبغضّ النظر عن القرائن والخصائص المحتملة في كل مورد. ولا ينافي ذلك إثبات المفهوم من خلال ملاحظة القرائن الخاصة. ومن هنا لا ينبغي التسرّع في اتهام الفقهاء بعدم الالتزام بقواعدهم الأصولية.

ولهذا السبب يقول السيد الشهيد: إن على الفقيه، علامة على المهارة في علم الأصول، أن تكون لديه القدرة على التطبيق أيضاً.

وعليه إذا اعتبرنا النصوص بمنزلة الأدوات وعدة العمل سيكون علم الأصول فنّ توظيف هذه الأدوات، والنتيجة النهائية رهن بامتلاك القدرة على التطبيق، والا قد يكون العالم الأصولي مثل الطبيب الذي يدرس علم الطب، ولا يستطيع تطبيق ما تعلمه على الأعراض الظاهرة على المريض؛ فيعجز عن تشخيص نوع المرض.

وإن الخدشة على النظريات الفقهية تأتي إما من جهة الغفلة عن النصوص والأدلة؛ أو من جهة الغفلة عن الخصوصيات والقرائن في مقام التطبيق؛ أو من جهة الخدشة في المبني الأصولي.

وإذا كانت القدرة على التطبيق تأتي من التمرين والممارسة والاستعداد الشخصي، فإن النصوص تحصل من خلال التحقيق والفحص في المطان المعهودة، والإحاطة بالمصادر والنصوص الروائية.

وأمام تقييم المبني الأصولي فهي أصعب ما في الأمر؛ لأنها تحتاج إلى عمق وسعة نظر في وقت واحد. وكلما تم التأسيس للمبني الأصولي بشكل أقوى، وكان الانسجام بينها أكبر، كانت الآراء الفقهية أدنى إلى الوثوق والطمأنينة. من هنا كانت المقدرة العلمية للفقهاء في الفقه متوقفة على مقدرتهم الأصولية؛ لأن علم الأصول كما قالوا هو منطق الفقه. وكلما كان هذا المنطق أقوى كانت الآراء الفقهية أدعى إلى القبول.

وأحياناً يُشكل بعض الفقهاء على المبني الأصولي التي يذهب إليها بعضهم الآخر، ويستشهدون لذلك بالتوالي الفاسدة المترتبة على تلك المبني. وهذا دليل آخر على ضرورة دراسة التبعات واللازم المترتبة على كل مبني في الموضع الأخرى من علم الأصول؛ ليتم الحفاظ على التناسق والانسجام بين المبني. من باب المثال: لقد عمد الشيخ الانصاري إلى طرح نظرية «المصلحة السلوكية»؛ من أجل حل بعض مشاكل التعبد بالظن.

فأشكّل عليه بعض الأصوليين الآخرين بأن هذا المبني لا يتفق مع رأي الشيعة في قبول قاعدة الاشتراك وبطلان التصويب؛ لأن القول بنظرية المصلحة السلوكية تعني القول بنوع من التصويب.

و كذلك اعتقد السيد الخوئي بأن مصلحة الحكم. في جعل الحكم الظاهري تكمن في نفس العمل.

وقد أشكّل عليه الآخرون بأنه طبقاً لهذا المبني يجب القول بعدم وجود محذور في اجتماع حكمين ظاهريين مختلفين في موضوع واحد، كما يجب القول بأن

الحكم الظاهري لا يستدعي امثلاً؛ لأنَّ تلك المصالحة يتمُّ ضمانها بمجردِ الجعل، في حين أنَّه لا أحد يلتزم بهذه اللوازم الباطلة!

وهكذا ابتكر المحقق النائيني نظرية «متمُّ الجعل»، بوصفها حلًاً لإمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.

وقد أشَّكل عليه السيد الشهيد الصدر بأنَّ هذا المبني يحتوي على إشكال داخلي، وهو يخالف فرضية إهمالِ الجعل الأول.

إنَّ علم الأصول مفعَّمًّا بهذا النوع من الإشكالات والإجابات. وهذا هو السرُّ في تكامل وتطور علم الأصول.

ومن خلال دراستنا للتاريخ علم أصول الفقه لدى الشيعة، الممتد لآلف سنة. منذ تأليف السيد المرتضى لكتاب الذريعة؛ بوصفه أول كتاب تفصيلي ومدون في أصول الفقه، وحتى هذه اللحظة، ندرك كيف قام كُلُّ واحد من الأصوليين بالنظر إلى أعمال السابقين بالسعى إلى رفع النقص، والإجابة عن الإشكالات الواردة على المبني الأصولية، منقحًا بذلك آراءه العلمية بشكٍّ أكبر.

لقد تعرَّضت المدرسة الأصولية للسيد الشهيد إلى المبني الأصولية لـكُلٌّ من: الميرزا النائيني، والمحقق العراقي، والسيد الخوئي، بشكٍّ أكبر، علاوةً على استعراض النظريات الأصولية للشيخ الأنصاري، والآخوند الخراساني. وبالتالي فقد تمَّ السعي إلى بيان الامتيازات العلمية لـكُلٍّ واحد من رجالات هذا العلم، وإضفاء ترابط منطقي على مبانيهم الأصولية.

إنَّ من الأهداف التي رصدها السيد الشهيد في حلقات الأصول، ونجح فيها، هو تعليم هذا الترابط والتناسق، الذي تقدَّم أن ذكرنا جانبيًّا منه. وسنأتي على ذكر جوانبه الأخرى، نقلًا عن السيد الشهيد الصدر في مقدمة حلقات الأصول.

ومن المباحث المرتبطة ببعضها على نحو تامٍ، ويتمُّ طرحها في باب غير المستقلات العقلية: مبحث إمكان الشرط المتأخر، والواجب المعلق، والواجب التعبدِي والتوصيَّي، ومقدمة الواجب، والمقدمات المفوتة، واستحالة التكليف بغير المقدور، وأمكان التكليف المشروط، مما تمَّ التأكيد على وجه ارتباطه في حلقات الأصول.

بشكل وافي وكافٍ.

٧. المنهج التاريخي -

لا شك في أن الرؤية التاريخية في الكثير من المسائل الأصولية المعقدة، ودراسة مسار تطورها التاريخي، سيعمل على تذليل الكثير من العقبات؛ لأن الباحث والمحقق سيتعرف إلى ماهية البحث بشكلٍ أوضح، وسيدرك أسباب دخول بعضها إلى علم الأصول، وأسلوب طرحها الغريب والمثير للتساؤل.

وقد تمكّن السيد الشهيد . بسبب امتلاكه هذه الرؤية التاريخية . من الوقوف بوجه المشهور في ما يتعلّق برأيه في القول بعقلية أصالة البراءة عند الشك في التكليف. فإنه من خلال البحث في كلمات المتقدمين أثبت أن اشتهر هذه المسألة لا يسبق زمان الوحد البهبهاني ، وأن المتقدمين عليه كانوا يذهبون إلى القول بأصالة الاحتياط العقلي.

كما أشار في باب الأصول العملية إلى الانفصال التدريجي لمباحث هذا الباب عن باب الدليل العقلي ، في مقدمة قصيرة تساعد على التعرُّف إلى ماهية مباحث هذا الباب بشكل أفضل.

بيد أن أعظم ما قام به السيد الشهيد الصدر في تتبع جذور التطور التاريخي لعلم الأصول ، ودراسة المراحل التاريخية لتطور هذا العلم ، قد تجلّى للمرة الأولى في كتاب (المعالم الجديدة) ، بحيث يمكن اعتبار السيد الشهيد في ذلك أول شخصية أصولية تتبع مسائل التطور التاريخي لهذا العلم بشكل رسمي ، وأرشد الطلاب إلى أهمية التعرُّف إلى هذا التطور.

وقد تم تخصيص جزء كبير من هذا الكتاب . حوالي خمسين صفحة . للبحث والتحقيق في مراحل وأدوار تطور علم الأصول ، وأسباب وعناصر هذا التطور.

وبعد سنوات من استشهاده شاع على الألسن الكلام عن تاريخ الفقه والأصول ، وضرورة الخوض في العلوم من خلال رؤية أخرى ، يُعبّر عنها بالرؤى الثانية . وفي هذه الصفحات الخمسين تحت عنوان تاريخ علم الأصول تم استعراض

المباحث التالية: ولادة ونشوء علم الأصول، وال الحاجة التاريخية لعلم الأصول، والتصنيف في علم الأصول، وتكامل العلم النظري (الأصول) والعلم التطبيقي (الفقه) على يد الشيخ الطوسي، والتوقف النسبي لعلم الأصول بعد الشيخ الطوسي، وإعادة الحياة والحركة العلمية على يد ابن إدريس صاحب كتاب السرائر حتى فترة صاحب المعاالم، وإضرار الأخباريين بهيكـل علم الأصول، وجذور الحركة الأخبارية، والاتجاه التأليفي لمباحث علم الأصول في مرحلة الأخباريين، وانتصار المنهج الأصولي، وظهور مدرسة جديدة، وتلخيص ثلاث مراحل رئيسة لعلم الأصول على النحو التالي:

الأولى: عصر التمهيد لعلم الأصول، حيث تم نشر البذور الأولى والرئيسة لهذا العلم، وذلك على يد ابن عقيل العماني، وابن الجعـيد، وبلغ ذروته على يد الشيخ الطوسي.

الثانية: عصر الازدهار وجني ثمار البذور الأولى، حيث تم تحديد الأسس الفكرية الأصولية، وانعكـست على علم الفقه على نطاق واسع. وقد كان رائد هذه المرحلة الشيخ الطوسي، ومن رجالها الكبار جماعة من أمثال: ابن إدريس، والمحقق الحـلي، والعلامة الحـلي، والشهـيد الأول.

الثالثة: عصر الكمال العلمي الذي يفتحه الشيخ الوحـيد البهـبهـاني، بوصفـه صاحب مدرسة أصولية جديدة في نهاية القرن الثاني عشر. فليس هناك من شك في أن جهودـه العلمـية في مجال الفـقه والأصول قد حددـت مـعـالم هـذـه المـرـحـلة، ثم واصل تلامـيـذهـ الكـبارـ جـهـودـهـ، حتـى بلـغـتـ هـذـهـ المـدرـسـةـ قـمـةـ الـكمـالـ بـعـدـ خـمـسـينـ سـنةـ تقـرـيبـاـ، وظـهـرـ فيـ هـذـهـ المـدرـسـةـ ثـلـاثـةـ أـجيـالـ مـنـ الـعـلـمـاءـ:

الأول: المشـايخـ الـذـينـ درـسـواـ مـباـشـرـةـ عـلـىـ يـدـ الـوحـيدـ الـبـهـبـهـانـيـ، منـ أمـثـالـ: الـسـيـدـ مـهـديـ بـحـرـ الـعـلـومـ(١٢١٢ـهـ)، وـالـشـيـخـ جـعـفـرـ كـاـشـفـ الغـطـاءـ(١٢٢٧ـهـ)، وـالـمـيرـزاـ أـبـوـ القـاسـمـ الـقـمـيـ(١٢٢٧ـهـ)، وـالـسـيـدـ عـلـيـ الطـبـاطـبـائـيـ(١٢٢١ـهـ)، وـالـشـيـخـ أـسـدـ اللهـ التـسـريـ(١٢٢٤ـهـ).

الثـانيـ: المشـايخـ الـذـينـ درـسـواـ عـلـىـ يـدـ بـعـضـ تـلـامـيـذهـ الـوحـيدـ، منـ أمـثـالـ: الـشـيـخـ محمدـ تقـيـ بنـ عـبـدـ الرـحـيمـ(١٢٤٨ـهـ)، وـمـحـمـدـ شـرـيفـ بنـ حـسـنـ عـلـيـ، المعـرـوفـ بـ

(شريف العلماء) (١٢٤٥هـ)، والسيد محسن الأعرجي (١٢٧٦هـ)، والمولى أحمد النراقي (١٢٤٥هـ)، والشيخ محمد حسن النجفي.

الثالث: وعلى رأسه الشيخ الأعظم مرتضى الأنباري، تلميذ شريف العلماء، وقد ولد عام (١٢١٤هـ) بعد فترة طويلة من ظهور هذه المدرسة، ولكنه تمكّن من البلوغ بالمدرسة الأصولية للوحيد البهبهاني إلى ذروة الكمال. ونحن الآن نعيش في هذا العصر العلمي، حيث إن الفكر العلمي المهيمن على أجواء الحوزات العلمية هو التفكير العلمي الذي بدأه الوحيد البهبهاني.

وبطبيعة الحال فإنّ تقسيم وتبويب علم الأصول على هذا النحو، وفي إطار هذه المراحل الثلاثة، لا ينافي تقسيم كلّ مرحلة منها إلى مراحل أصغر. وعليه يمكن اعتبار الشيخ الأنباري (١٢٨١هـ) رائد المرحلة الثالثة من الجيل الثالث، والذي لا زال تفكيره العلمي هو السائد بيننا منذ قرنٍ من الزمن^(٥).

في هذه الدراسة التاريخية نلاحظ نقاطاً هامةً ومتقدّرة، وتحليلات فائقة، تحكّي عن الاستعداد والمقدرة الخاصة التي يتمتّع بها السيد الشهيد في تتبع جذور الأحداث التاريخية. ومنها دراسة وتحليل أسباب الركود النسبي الذي تعرض له علم الفقه بعد الشيخ الطوسي، الذي نقل الحوزة العلمية من بغداد إلى النجف الأشرف، حيث تدخل في ذلك ثلاثة عناصر، وهي:

الأول: ابتعاد الشيخ الطوسي عن تلاميذه الكبار في حوزة بغداد، وتأسيسه حوزة جديدة وبافعة في النجف الأشرف، التي تولّى زعامتها بعد رحيله ابنه أبو علي في شرخ شبابه.

الثاني: تأثير عواطف تلاميذه في تقديس مقام الشيخ الطوسي. وهذا الأمر بطبيعة الحال ليس منفصلاً عن حداثة نشوء الحوزة في النجف الأشرف.

الثالث: واقع التناقض بين الشيعة والسنة. فقد كان هذا التناقض عنصراً محركاً لحوزة التشيع. وعندما واجه التفكير الفقهي والأصولي ركوداً بين علماء أهل السنة فقدت الحوزات الشيعية عنصراً من عناصر حركتها وحيويتها، ولكنّها لحسن الحظ. تمكّنت بعد فترة وجيزة من استعادة حيويتها ونشاطها؛ وذلك:

أولاً: لأنّ الفقه الشيعي كان في بداية نضجه ونشوئه، وكان يتمتع بدينامية داخلية تدعوه إلى الانطلاق والتحرّك، بخلاف الفقه السنّي الذي كان قد بلغ مرحلة الشيخوخة والذبول، وفاقتـاً لتلك الحيوية والروح النشيطة.

وثانياً: لقد كان الفقه الشيعي محارباً من قبل السلطة، ومنتمياً إلى الجماهير، فكان يتكامل بمقدار الاستفسارات والتساؤلات التي تُطرح من قبل الناس، وهذا يعني امتلاك الحوزة لعنصر خارجي يردها، ويزيد من حيويتها وتغذيتها، خلافاً للفقه السنّي الذي كان ينمو تحت جناح السلطة، وقد أدى عدم الاستقرار والاضطراب السياسي في البلدان الإسلامية في هذه المرحلة إلى التأثير سلباً على تطوير الحركة العلمية الأصولية والفقهية بين علماء أهل السنة.

المقام الآخر من كلام السيد الشهيد الصدر يتعرّض إلى تحليل انتصار الأخباريين في مقطع تاريخي، وانتصار الأصوليين في المقطع التالي. وفيه ما يتعلق بتحليل انتصار التيار الأخباري قال السيد الشهيد: إنّ من العناصر والأسباب التي أدت إلى مخالفة الأخباريين لعلم الأصول، واحتذاب جماعة إلى صفوهم، وتلبّي الأجواء ضدّ الأصوليين:

أولاً: تقدّم أهل السنة في توسيع وتطوير مباحث علم الأصول، واستخدامها من قبلهم.

وثانياً: موافقة بعض الأصوليين . من أمثل: ابن الجنيد . لأهل السنة في الأخذ بالقياس.

ثالثاً: تسرب بعض المصطلحات الأصولية لدى أهل السنة إلى كتب فقهاء الشيعة.

ورابعاً: الدور الهام للدليل العقلي في علم الأصول، في حين أنّ الأخباريين ينكرن الدليل العقلي من الأساس.

خامساً: دعوى استحداث علم الأصول وظهوره بعد عصر المعصومين عليهم السلام.

سادساً: إشاعة التصور القائل بأنّ الاقتراب من علم الأصول يعني الابتعاد عن روایات أهل البيت عليهم السلام.

وأما مسألة غلبة الفكر الأصولي على الفكر الأخباري فقد عمد السيد الشهيد الصدر إلى بيانها على النحو التالي:

إن نجاح الوحيد البهبهاني، وتغلب المحتهددين على الأخباريين، كان رهناً بعدة أمور، يمكن بيانها على النحو التالي:

١. التمهيد الذي قام به الفاضل التونسي، وبعده الآغا حسين الخوانساري، وابنه الآغا جمال، أي السيد صدر الدين القمي، حيث عمد هؤلاء في مرحلة هيمنة الأخباريين إلى تطوير مباحث علم الأصول، ودعّموا أساس التفكير الفلسفى والعقلى. وبطبيعة الحال فقد كان للسيد حسين الخوانساري تفكيره الفلسفى الخاص، حيث كان من الناقدين للفلسفة السائدة، ولكنه تمكّن على كلّ حال من إضفاء صبغة فلسفية خاصة على مباحث علم الأصول، واحتلت آراؤه مكانة مرموقة في تاريخ علم الأصول. وقد برع الوحيد البهبهاني - الذي هو تلميذ السيد صدر الدين القمي - بوصفه استمراً لهذه السلسلة.

٢. لم يكن بإمكان أن لا تشهد الحركة الأخبارية ردود فعل، وخاصة أن حوزة كربلاء أصبحت مركزاً لها. وقد شدّد حضور الوحيد البهبهاني في هذه الحوزة من النزاع المحتدم بين التيارين.

٣. لقد كانت المدرسة الأصولية التي أرساها الوحيد البهبهاني قريبة من النجف الأشرف . مركز الحوزة العلمية الشيعية .. وقد أدى ذلك إلى انعكاس آراء وأفكار الشيخ الوحيد على حوزة النجف بوضوح، الأمر الذي أفضى إلى استمرار مدرسته وتطويرها بعد رحيله.

٤. لقد تمت تلبية الحاجة إلى تدوين الجوامع الحديثة، من خلال تدوين كتب من قبيل: الوايفي، ووسائل الشيعة، وبحار الأنوار. وكان النشاط العلمي بطبيعة الحال يتجه نحو توظيف هذه الموسوعات في عملية الاستباط.

٥. لقد كان نمو الفكر الفلسفى منذ عصر المحقق الخوانساري فما بعد يستدعي مجالاً جديداً للظهور، وكانت المدرسة الأصولية، التي أرسى الوحيد البهبهاني قواعدها، تمثل هذا الفكر.

٨. المنهج التعليمي والتدرسي —

قلما نعرف أحداً من الفقهاء الكبار قد اهتم بتحويل علم الأصول إلى منهج دراسي، وبادر على المستوى العملي إلى تدوين كتاب على هذا الأساس، يراعي المسائل التعليمية بالنسبة إلى الطلاب على مستوى مرحلة السطح.

وبطبيعة الحال فقد كان الشيخ محمد رضا المظفر رائداً في هذا المجال، ولكنْ هناك اختلافٌ كبير بين المجهود الذي قام به السيد الشهيد وما قام به الشيخ المظفر، وذلك:

أولاً: لا نجد في بداية أصول الفقه أي مقدمة في التعريف بالمنهج وخطّة العمل، والداعم إلى ذلك، وطريقة التدوين.

وثانياً: إن كتاب الشيخ المظفر يعكس صدى المبني الأصولية لبعض رجال هذا العلم، ولم يكتب على منوالٍ واحد، فإنْ أراد القارئ أن يبحث عن مزيد من المعلومات في مباحث الكتاب لا يجد مصدراً يساعدُه على فهم الرأي النهائي للمؤلف، أو في الحد الأدنى رأيه على هذا المستوى من الكتاب، بشكلٍ أفضل.

ثالثاً: يبدو أنَّ هذا الكتاب يشكل حلقة وصل غير متجانسة بين معالم الأصول وفرائد الأصول، أو كفاية الأصول، ولا يمكن استيعابه بوصفه كتاباً تدريسيًا للمبتدئين من الطلاب. في حين أنَّ حلقات الأصول تشتمل على مقدمة نافعة وقيمة جدًا، تصلح أن تكون دليلاً للأستاذة والطلاب على السواء. كما أنَّ مجموعة مباحث كل واحدة من الحلقات قد كتبت على منوالٍ واحد، وهي تعكس تفكيراً واحداً منسجماً. كما تشتمل في الوقت نفسه على بيان آراء الشخصيات الأصولية الأخرى، ونقدتها، ودراستها أيضاً. وإنَّ مجموعة الحلقات الثلاثة تلبي حاجة الطالب في مرحلة السطح، دون أن تبرز مشكلة عدم التناغم والانسجام بينها وبين الكتب الدراسية السابقة عليها، واللاحقة لها. وعلاوةً على ذلك توجد هناك دعامة قوية لحلقات الأصول؛ فإننا إذا اعتبرنا الحلقة الثانية دعامةً للحلقة الأولى، والحلقة الثالثة دعامةً للحلقة الثانية، ستكون تقريرات بحث الخارج للسيد الشهيد دعامةً للحلقة الثالثة، بل دعامةً لجميع الحلقات الثلاثة، وإنها سُتُّخرج الأساتذة من ضائقة التدريس

إلى حدٍ ما، وخاصةً أنَّ تدوين الحلقات قد تمَّ بعد تدوين التقريرات، ومن خلال النظر فيها. ولو أتَنا أضفنا النشاط العلمي لتلاميذ السيد الشهيد في إطار التهميش والشرح والتعليق على التقريرات أو متن حلقات الأصول، وكذلك في سياق المقالات والحوارات، سنحصل على دعامة أقوى. وبطبيعة الحال فإنَّ كُلَّ كتاب درسيٍ لا يأخذ مجرأه بسهولة، إلا إذا عمد مؤلفه إلى بيان مبانيه في موضع آخر بشكلٍ تفصيلي، ليشكلَّ مصدرًا للأساتذة، وأن يكون كذلك قد عمد إلى تنشئة تلاميذه يعملون على إشاعة مدرسته وسلكه ومنهجه، ويكونون في الوقت نفسه من الناقدين لأفكاره، وأن ينشروا كتاباً في شرح وتفسير كلامه. وقد امتازت حلقات الأصول بالقياس إلى جميع المناهج الدراسية. بكونها بديلاً عن أربعة كتب رئيسة، وهي: (معالم الأصول، وقوانين الأصول، وفرائد الأصول، وكفاية الأصول). ولو أنَّ الأجهزة الإدارية لم تشكِّلْ مانعاً وعقبة أمام حلقات الأصول لشهادنا اليوم دخولها ضمن المنهج التدريسي في الحوزة العلمية بشكلٍ طبيعي للغاية.

وهذا المقدار من البحث ليس بحاجة إلى إثبات؛ لأنَّنا إذا قبنا بضرورة تطوير المناهج الدراسية فسوف نجد جميع الأصابع تشير إلى حلقات الأصول. والذي يحتاج إلى مزيدٍ من الإيضاح والإقناع هو أنَّ تجاوز الكتب التدريسية الأربع المعروفة لا يعني التكُّر للتراجم الأصولي الشيعي، وقطع الصلة بالجذور التاريخية لهذا العلم. وقد سعى السيد الشهيد إلى نفي هذا التوهم في مقدمته على حلقات الأصول، حيث تحدث عن وضع المناهج الدراسية، معتبراً أولاً: أنَّ العبور من آثار المقدمين إلى آثار المتأخرین يتم في إطار سُنة قائمة وحقيقة تاريخية؛ ثانياً: تمَّ بيانها ضمن إطار ضرورة عصرية لا يمكن إنكارها.

وعدل في موضع إلى ذكر أربعة تبريرات على ضرورة تغيير وتطوير المناهج الدراسية، حيث قال في التبرير الأول: «يوجد الآن فاصلٌ معنويٌّ كبيرٌ بين محتويات الكتب الدراسية الأربع وبين أبحاث الخارج، في بينما بحث الخارج يمثل حصيلة الأعوام المئة الأخيرة من التفكير والتحقيق، ويعبرُ بقدر ما يُتاح للأستاذ من قدرة عن ذروة تلك الحصيلة، نجد أنَّ كتب السطح تمثل في أقربها عهداً الصورة العامة لعلم

الأصول قبل قرابة مئة عام، ساکته عن كلّ ما استجدّ خلال هذه الفترة من أفكار ومصطلحات. ونذكر على سبيل المثال لما استجدّ من مطالب أفكار باب التراحم، ولما أشاده الميرزا [النائيني] من مسلك جعل الطريقة بتعديقاته وتفرعياته في مسائل: «قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي»، و«حكومة الأمارات على الأصول»، و«رفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان يجعل الحجّة»، وفكرة «جعل الحكم بنحو القضية الحقيقة» بآثارها المتداة في كثير من أبحاث علم الأصول، كبحث «الواجب المشروط»، و«الشرط المتأخر»، و«الواجب المعلق»، و«أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم»، والوجه الجديد لبحث المعانى الحرفية، الذي يختلف اختلافاً أساسياً عن الصورة الغربية التي تخلّقها آراء صاحب الكفاية في ذهن الطالب».

واستطرد السيد الشهيد في مقام التبرير الثاني قائلاً: «المبرر الثاني: إن الكتب الأربع السالفة الذكر لم تؤلف من قبل أصحابها لهذا الهدف [أي لم تؤلف بوصفها مناهج دراسية]... من هنا لم يحرص في هذه الكتب وأمثالها على إبراز كل خطوات الاستدلال وحلقات التفكير في المسألة الواحدة، فقد تحذف بعض الحلقات في الأثناء أو البداية؛ لوضوحها لدى العالم، غير أنّ الصورة حينئذٍ تصبح غير واضحة في ذهن الطالب. وعلى سبيل المثال؛ لتوضيح الفكرة، نذكر: إنه بُحث في التعبدِي والتوصلي عن استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر، وفرع عليه أن التعبدِي لا يتميّز عن التوصلي في مرحلة الأمر، بل في مرحلة الغرض؛ إذ لا يُستوفى غرضه إلا بقصد الامتثال، واستنتج من ذلك عدم إمكان التمسُّك بإطلاق الأمر لإثبات كون الواجب توصلياً، وهذا لا يصلح أن يكون بياناً مدرسياً؛ لأنّ البيان المدرسي بحاجة لتمكيل الصورة في ذهن الطالب. إلى إضافة عنصرين آخرين ثركاً لوضوهما، أحدهما: إن قصد الامتثال إذا كان بالإمكان أخذه في متعلق الأمر فحاله حال سائر القيود، يمكن نفيه بإطلاق الأمر. والآخر: إن الخطاب والدليل مدلوله الأمر والحكم، لا المالك والغرض، وإن استكشاف إطلاق الغرض دائمًا إنما يتم عن طريق استكشاف إطلاق متعلق الأمر مع افتراض التطابق بين متعلق الأمر ومتعلق الغرض، فحيث لا يتبرهن هذا الافتراض لا يمكن الاستكشاف المذكور.

ومثال آخر من باب التزاحم: إن جل أحكام هذا الباب مبنية علىأخذ القدرة شرطاً في التكليف، وعدم كونه دخيلاً في الإدانة والمنجزية فقط، بينما هذا المطلب لم يبحث بصورة مباشرة، ولم يوضح الربط المذكور، بل بقي مستمراً.

وأيضاً أبرزت كيفية دلالة المطلق على الإطلاق بصورة مباشرة، بينما لم تبرز كيفية دلالة المقيد على أحد القيد في الموضوع كذلك، وإنما بحث ذلك ضمناً خلال بحث حمل المطلق على المقيد، وكيفية علاج التعارض بينهما.

ومن هنا [نقول]: لم يراع فيها ما يجب أن يُراعى في الكتب الدراسية من التدرج في عرض الأفكار من البسيط إلى المعقد، ومن الأسبق رتبة إلى المتأخر، بحيث تعرض المسألة المتفرعة ذاتاً في تصوّراتها على حبيبات مسائل أخرى، بعد أن تكون تلك الحبيبات قد طرحت وبحثت. وعلى سبيل المثال؛ لتوسيع الفكرة: لاحظ بحث توقف العموم على إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة في المدخل، فإنّ تصوّر هذا الافتراض يستبطن الفراغ مسبقاً عن تصوّر مقدمات الحكمة ووظيفتها، بينما يذكر ذلك البحث في العام والخاص، وتذكر مقدمات الحكمة بعد ذلك في مباحث المطلق والمقيد. ولاحظ أيضاً الشرط المتأخر للحكم مثلاً، فإنّ تصوّر المشكلة فيه وتصوّر حلولها مرتبطة بمجموعة أفكار عن الواجب المشروط، وطريقة السير من البسيط إلى المعقد تقتضي تقديم هذه المجموعة من الأفكار على عرض مشكلة الشرط المتأخر وبحثها، بينما وقع العكس في (الكافية) وغيرها.

ومثال آخر: إنّ تصوّر التخيير بين الأقل والأكثر، وافتراض استحالته، دخيلاً في استيعاب قاعدة إجزاء الأوامر الاضطرارية عن الواقع، فإذا بحثت هذه القاعدة بعد افتراض تصوّر مسبق عن التخيير المذكور كان فهمها للطالب وتصوّرها أيسراً.

ومن هنا لم يُرَاعَ فيها ما يجب أن يُراعى في الكتب الدراسية من توفير فهم مسبق عند الطالب للمسائل والقواعد التي يُستعان بها لإثبات المدعى في مسألة أخرى والبرهنة عليها، أو لاقتراض الثمرة الأصولية لها.

فالإطلاق ومقدمات الحكمة تدخل كدليل لإثبات دلالة الأمر على الوجوب، وإثبات دلالته على العينية والتعيينية والنفسية، وإثبات دلالة الجملة الشرطية وغيرها

على المفهوم، وهكذا. مع أنَّ الطالب في الكتب القائمة لا يُعطى فكرةً عن الإطلاق ومقدمات الحكمة إلاَّ بعد الفراغ عن جميع مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم. وأحكام التعارض. بما فيها قواعد الجمع العريفي. قد تدخل في علاج كثيِّر من ألوان التعارض بين الأدلة اللغوية المستدلَّ بها على حجَّية أمارة أو أصل من الأصول، فيقال مثلاً: «إنَّ دليلاً وجوب الاحتياط حاكمٌ على دليل البراءة، أو واردٌ، وإنَّ دليلاً البراءة مخصوصٌ»، قبل إعطاء تصوُّرات وأفكار محدَّدة عن أحكام التعارض، وقواعد الجمع بين الأدلة، التي لا تقع إلاَّ في نهاية أبحاث الأصول.

ومسألة اقتضاء النهي للبطلان تدخل عندهم في اقتناص الثمرة من بحث الضد؛ إذ جعلوا ثمرة اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده بطلان العبادة، وفي اقتناص الثمرة من بحث امتناع اجتماع الأمر والنهي؛ إذ جعلوا ثمرة هذا البحث بطلان العبادة، بناءً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي، مع أنَّ الطالب لا يدرس مسألة اقتضاء النهي للبطلان، ولا يأخذ عنها تصوُّراً عملياً، إلاَّ بعد الفراغ عن مسأله: الضد؛ والامتناع. وهكذا إلى كثيِّر من هذه النظائر.

ومن هنا لم يُحرص أيضاً على إبراز الثمرة في كثيِّر من المطالب التي يتبيَّن من خلالها الارتباط بين تلك المطالب بعضها ببعض؛ فأشملت في كثيِّر من الأحيان أوجه العلاقة بين الأفكار الأصولية، ولم يتعرَّض لها إلاَّ بقدر ما يحتاج إليه في مقام الاستدلال على مطلب أو إبطاله.

فبحث مثلاً المعنى الحرفي وجزئيته وكليته، ولكنْ لم يربط ذلك بالتمسُّك بالإطلاق في المعاني الحرافية، وظلَّ الطلبة يكرُّرون أنَّ البحث في المعاني الحرافية لا أثر له.

وبحث الوجوب التخييري والكافائي بحثاً تحليلياً، ولكنْ لم يربط ذلك بأثره في التمسُّك بالإطلاق أو الأصل العملي عند الشك في نوعية الواجب، وبدا كأنَّه بحث تحليلي بحتٍ.

وفي نهاية المطاف يعمد السيد الشهيد إلى بيان خصائص مشروعه على النحو التالي:

١. طرح أحدث ما وصل إليه علم الأصول من أفكارٍ ومطالب.
٢. إنَّ الحلقات الثلاثة تحمل جمِيعاً منهاجاً واحداً، تستوعب كلَّ واحدة منها علم الأصول بكامله.
٣. مراعاة المسائل الفنية في بيان أدلة كلَّ مسألة.
٤. تجاوز التحديد الموروث تاريخياً للمسائل الأصولية، وإبراز ما استجدَّ من مسائل، وإعطائهما عناوينها المناسبة.
٥. مراعاة العلاقة الطولية بين مختلف مباحث علم الأصول، في كلَّ واحدة من الحلقات.
٦. مراعاة العلاقة الطولية بين مجموع الحلقات الثلاثة فيما بينها، بحيث يتمَّ وضع الحلقة الأولى لإعطاء التصورات العلمية [العامَّة والكليَّة]، ويتمَّ وضع الحلقة الثانية بوصفها حلقة استدلاليَّة بحقٍّ، ولكنْ بدرجة تتناسب معها، وتتمثلُّ الحلقة الثالثة المستوى الأعلى من الاستدلال، الذي يكفي لتحقيق الهدف المطلوب من دراسة السطح.
٧. إنَّ كلَّ حلقة وإنْ كانت تستعرض علم الأصول ومباحثه على العموم، ولكنْ قد تنفرد كلَّ حلقة بذكر بعض المسائل الأصولية، ولا يعاد بحثها في الحلقة التالية؛ اكتفاءً بما تقدمَ.
٨. عدم إدخال تطوير مهمٍ على العبارة الأصولية، وعدم السعي إلى أن تكون العبارة موافقة لأساليب التعبير الحديث. إلاَّ ما كان في الحلقة الأولى إلى حدٍّ ما. وأمَّا في الحلقتين الثانية والثالثة فقد تمَّ الحرص على أن تكون العبارة سليمة وواافية بالمعنى، دون السعي إلى جعلها حديثة. ولهذا جاء التعبير في الحلقتين العاليتين مقارباً في روحه العامَّة للتعبير المأثور في الكتب العلمية والأصولية، وإنْ تميَّز عنه بالسلامة والوضوح.
٩. إنَّ الحاجة إلى الأستاذ تكمن في حلٍّ التعقيدات المعنوية، وليس في حلِّ المعضلات الفظوية.
١٠. إنَّ تبَّيِّن وجهة نظرٍ أو طريقة استدلالٍ أو مناقشة برهانٍ [على المستوى

الكمي والكيفي] في هذه الحلقات لا يدلّ على اختيار ذلك [من قبل المؤلّف] حقاً.

المஹامش

- (١) السيد محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٤: ٢٢٢.
- (٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى)، ضمن عنوان: العنصر المشترك بين النوعين.
- (٣) انظر: السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول ١: ٤٧٦ - ٥٧٠؛ الشيخ حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول ٨: ٣٠٨ - ٣٦٣.
- (٤) الهاشمي، بحوث في علم الأصول ٧: ٧ - ٩.
- (٥) انظر: المعالم الجديدة: ٤٦ - ٩٨.

هوامش نقدية على كتاب «الشعائر الحسينية» للميرزا التبريري

الشيخ جواد القانمي (البصري)^(*)

تهييد —

وقع بيدي كتابٌ صدر حديثاً حول الشعائر، لأحد المراجع الراحلين^(۱) وهو الشيخ جواد التبريري (رضوان الله تعالى عليه)، فاقتنيت نسخة منه، وبدأت أتصفحه. وعرفت أنَّ أصل الكتاب باللغة الفارسية، فاشترىت النسخة الفارسية أيضاً^(۲)، وطابقتها مع الترجمة العربية، فرأيت أن الترجمة جيدة ولا بأس بها.

وممَّا عرفته أيضاً أنَّ المرجع المشار إليه لم يكتب الكتاب بقلمه، وإنما جمع الكتاب بعد وفاته، من محاضراته وفتواه وموافقه حول موضوع الشعائر. وقد صدر الكتاب من مؤسسة تابعة لمرجعيته، وبالتالي فهذا الكتاب يعبر رسمياً عن رأي هذا المرجع، كما هو المفروض.

منهج الكتاب —

أول ما لاحظته على الكتاب هو الفوضى الطاغية على الأبحاث وترتيبها. فلم يُتبع مؤلفه منهجاً علمياً في ترتيب فصول الكتاب. ولذا نجد هذه الفصول كالجزر في البحر، لا يربط بينها رابط، ولا يجمعها جامع، أفقى أو عمودي.

فمثلاً: لم يبتدىء مؤلفه بتوضيح معنى الشعائر في اللغة والاصطلاح، ولا تعرّض

(*) باحث في العوزة العلمية، ومن المهتمين بالبحث التاريخي واللغة العربية.

لتطور هذا المفهوم الشرعي، ولا نقل ما ذكرته المراجع الإسلامية في شرحه، بل إنَّه لم يقف وقفَةً كافية مع قوله تعالى: «وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَعْوِيَ القُلُوبِ»، الآية التي أَسَّت لها المصطلح، وأخذ عنها هذا المفهوم. وكذلك غاب البحث حول تاريخ هذه الشعائر والمارسات.

الكتاب بكلمة مختصرة هو مجموعة من الروايات والأخبار، ومجموعة من المواقف والقصص، حول هذا المرجع ودوره في دعم هكذا ممارسات.

— بين يدي المقالة —

ونحن هنا في هذه المقالة سنستدرك بعض ما فاته، مما نعتقد أنه ضروري في مناقشة هذا الموضوع الحساس والمهم.

كما أننا سنقف وقفة تحليلية مع بعض القضايا التي وردت في الكتاب، من أدلة لا يمكن الاعتماد عليها، ومن تشويه لمفهوم الشعائر، الذي هو مفهومٌ أصيل فيمنظومة الإسلامية.

كما أن قارئ الكتاب سيلاحظ مشكلةً من أخطر المشاكل التي تواجه منظومة المعارف الشيعية المعاصرة في جميع مجالاتها، من عقائد وتفسير وفقه و... وهذه المشكلة هي عدم تمكُّن بعض المعاصرين من اللغة العربية عند معالجتهم للأخبار الروائية، مما أدى - بطبيعة الحال - إلى فهم سقيم ومشوه للنصوص الدينية، وأنتج ذلك فتاوى غريبة، واستنتاجات عجيبة، كما سترى عند مطالعة هذا الكتاب وأمثاله.

سوف لن نقف عند جميع ما ذكر في الكتاب، فذلك مما لا تسعه هذه المقالة. ثم إنَّ كثيراً مما ذكر في الكتاب لا يستحق الرد والوقوف عنده طويلاً. ولذا فإننا سنركِّز على المهم. أو ما نعتقد أهميته على الأقل..، وسنحلل الباقى إلى مقالاتٍ لاحقة إنْ شاء الله.

الشعائر بين اللغة والاصطلاح —

لا بدَّ من أن نفهم معنى الشعائر في اللغة؛ فإنَّ ذلك سينفعنا كثيراً في فهم

معناها الشرعي. الاصطلاحى.

ذكر اللغويون أن الشعائر جمع (شعيرة)، والشعيرة هي العلامة الدالة على الشيء. وقد استعمل هذا اللفظ في علامات الحج. فالسعى مثلاً، والطواف، والذبائح، وغيرها من علامات الحج، أطلق عليها اسم (شعائر الحج)^(١); لأنها علامات دالة على الحج، إذا رأها الرائي عرف أنّ موسم الحج قد بدأ.

ورد لفظ الشعائر القرآن الكريم في أربعة مواضع:

١. «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» (البقرة: ١٥٨).
٢. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ» (المائدة: ٢).
٣. «وَالْبَدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» (الحج: ٣٦).
٤. «ذَلِكَ وَمَنْ يَعْظُمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (الحج: ٣٢).

وجميع هذه الآيات تتحدث عن شعائر الحج فقط، حتى قوله تعالى: «ذَلِكَ وَمَنْ يَعْظُمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»؛ فإنها واقعة في سياق الحديث عن شعائر الحج.

تاریخ الشعائر الحسینیۃ بشکلها الحالی۔

لم يتعرض الكتاب لتاريخ الشعائر الحسينية بصورة علمية، تعتمد المنهاج المعتبرة في هكذا أبحاث، بل اكتفى في البداية بالاستدلال على صحة زيارة القبور، وأشار إلى بعض الروايات الواردة في ذلك^(٢). ثم رد على ابن تيمية، المعروف بتشدده في موضوع زيارة القبور^(٣). وسرد بعد ذلك مجموعة من الروايات الغربية، التي تشير إلى أنّ آدم أبا البشرية مرّ بكريلاء، ولعن يزيد قاتل الحسين، وكذلك نبي الله نوح، حيث مرّت سفينته بكريلاء، والأنبياء إبراهيم وإسماعيل وموسى ويوشع. وذكر بأنّ ريح موسى مرّت من هناك أيضاً، وعيسى والنبي محمد والإمام علي، وذكر بأنّهم كلهم يكروا على الحسين، ولعنوا قاتليه، قبل آلاف السنين من ولادة الحسين^(٤)!

وهذه المقالة لا تتکفل بمناقشة هكذا مواضيع؛ إذ لا مجال هنا للاستخفاف بعقول القراء الكرام. كما أنّ هذه المواضيع لا بد أن تناقش في مجالات أخرى، غير

ما نحن فيه.

نحن سنحاول إذاً أن نورّخ للشعائر الحسينية بصيغتها الحالية.

صاحب الكتاب يريد أن يثبت أن هذه الشعائر كانت في زمن النبي ﷺ، ويستدل على ذلك ببعض الروايات التي تشير إلى أن النبي وأهل البيت عليهم السلام بكوا على الحسين قبل ولادته^(١)، بل رأيت أنه يرى بأنها منذ زمن آدم عليه السلام.

والحقيقة أن غاية ما تثبته الروايات والأخبار، التي أوردها صاحب الكتاب،

أمران:

١. مشروعية زيارة القبور، ومنها بالطبع قبر الإمام الحسين عليه السلام.

٢. مشروعية البكاء على الإمام الحسين عليه السلام.

ولكن البكاء وزيارة القبور شيء، والمارسات التي يسمّيها شعائر هي شيء آخر. ولذا لا يلزم من صحة البكاء صحة ضرب الجسم بالزناجيل الحديدية المدببة، وإلقاء الجسد، وضرب الجلد حتى الاشمرار، وغير ذلك من الممارسات العنيفة. وهذا أمرٌ ينبغي أن يكون واضحاً.

هل جميع ما يفعله النبي وأهل البيت عليهم السلام واجب على أتباعهم؟ —

ثم إن هناك أبحاثاً حول حدود حجية فعل النبي والأئمة في أمثال هذه الحالات.

فليس كل فعل يمارسه النبي عليه السلام والأئمة عليهم السلام يستفاد منه الاستحباب أو الوجوب؛ إذ إن غاية ما يمكننا فهمه هو مشروعية الفعل؛ باعتبار أنهم عليهم السلام لا يفعلون الحرام، أما الاستحباب أو الوجوب فهو يحتاج إلى دليل آخر، بمعنى أننا لو وجدنا في روایة أن النبي كان ينام مبكراً، أو كان يحب الطعام الفلانى، أو ما شابه ذلك، فلا يمكن أن نستفيد منها الاستحباب، إذا لم يدل عليه دليل آخر.

وهنا قد يقال: إن أهل البيت عليهم السلام على الإمام الحسين عليه السلام، وترددوا إلى كربلاء لزيارة قبره؛ لأنهم كانوا أصحاب العزاء، فكيف يمكن الاستدلال بهذا على استحباب الفعل أو وجوبه؟

هذا موضوع مهم، لم يتعرّض له صاحب الكتاب، ولا غيره، في حدود علمي.

الروايات معارضة بروايات أخرى—

على أن هذه الروايات التي ذكرها ضعيفة السند من جهة، ومن جهة أخرى فهي مُعارضَة برواياتٍ أخرى تشير إلى عكس ذلك تماماً، وتتصَّنَّ على أنَّ أهل البيت منعوا ذويهم (وهم أصحاب العزاء الأصليين) من ممارسة أفعالٍ خارجة عن المأثور، كشقَّ الجَيْب والعويل ونحو ذلك. وهذه بعض الروايات الواردة في هذا السياق:

ففي الكافي قال: سمعتُ أبا جعفر^{عليه السلام} يقول: تدرُّون ما قوله تعالى: «وَلَا يَغْصِنَكَ فِي مَغْرُوفٍ» (المتحنة: ١٢) قات: لا، قال: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ^{صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ} قَالَ لِفاطِمَةَ ^{عليها السلام}: إِذَا أَنَا مِنْ فَلَا تَخْمُشِي عَلَيَّ وَجْهًا، وَلَا تَتَشَرِّي عَلَيَّ شِعْرًا، وَلَا تَنَادِي بِالْوَيْلِ، وَلَا تَقْيِيمِي عَلَيَّ نَائِحَةً. قال: ثُمَّ قال: هَذَا هُوَ الْمَعْرُوفُ، الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ^{عزوجل}. وورد في نهج البلاغة أنَّ الإمام علي^{عليه السلام} سمع بكاء النساء على قتلى صفين، وخرج إليه حرب بن شرحبيل الشامي، وكان من وجوه قومه، فقال له الإمام: تغلبكم نساؤكم على ما أسمع^{١٦} ألا تتهوننَّ عن هذا الرنين^(٨).

كما روى الشيخ المفيد في الإرشاد بأنَّ الإمام الحسين (نفسه) أوصى أخيه العليلة زينب ^{عليها السلام} ليلة الوداع قائلاً لها: يا اختاه، اتقى الله، وتعزّي بعزاء الله، واعلمي أنَّ أهل الأرض يموتون، وأهل السماء لا ييقون، وأنَّ كل شيء هالك ألا وجه الله... إني أقسمتُ عليكِ فأبَرَّ قسمِي، لا تشقي علىَّ جيباً، ولا تخمشي علىَّ وجهًا، ولا تدعني علىَّ بالويل والثبور، إذا أنا هلكت^(٩).

ولم يقتصر الأمر على الإمام الحسين، بل إنَّ الذي يبدو من الروايات أنَّ سيرة جميع الأئمة ^{عليهم السلام} كانت على هذا: فقد أوصى الإمام الصادق^{عليه السلام} عند احتضاره فقال: «لَا يُلْطَمَنَّ عَلَيَّ خَدُّ، وَلَا يُشَقَّنَّ عَلَيَّ جَيْبٌ، فَمَا مِنْ امْرَأٌ تُشَقِّ جَيْبَهَا إِلَّا صَدَعَ لَهَا فِي جَهَنَّمَ صَدَعٌ، كَلَّمَا زَادَتْ زِيدَتْ»^(١٠).

والروايات في هذا المجال بالعشرات، بل المئات، وكلُّها تتفق على نهي أهل البيت ^{عليهم السلام} عن الممارسات غير المأثورة في العزاء، كشقَّ الجَيْب أو العويل أو نحو ذلك. كلَّ ذلك النهي كان لأصحاب العزاء الأصليين في زمن وقوع الشهادة أو الوفاة، فما بالك بغيرهم؟ وكلَّ ذلك النهي عن ممارسات العويل ونحوه، فما بالك بضرب

السلسل وجراح الرؤوس، مما هو مستحدث لم يألفه أحدٌ في زمنٍ من الأزمان؟! إذاً فإن إثبات مشروعية البكاء على الحسين، أو زيارة قبره، لا يعني بالضرورة صحةً ومشروعية جميع الممارسات التي يمارسها البعض في أزماننا المتأخرة، مثل: ضرب الرؤوس بالألات الحادة، ولبس السواد، و... فهذه الممارسات لا يشملها الدليل. كما أن توثيق بداية البكاء على الإمام الحسين لا يصح تاريخاً لبداية هذه الممارسات التي تسمى (الشعائر).

التاريخ الحقيقي لهذه الممارسات—

لا يمكن لهذه المقالة أن تستوعب هذا البحث بكل تفاصيله، وإنما سأكتفي بنقل بعض النصوص؛ لتكون حافزاً للقارئ الكريم على مواصلة البحث والتحقيق حول تاريخ هذه الممارسات، التي يسميها صاحب الكتاب بـ(الشعائر الحسينية). ويمكن الرجوع إلى المصادر التي نقلت عنها للاستزادة حول هذه المواضيع.

التطبير—

«كل ما يُعرف عن التطبير في النجف هو الشائع على ألسنة معمرٍي البلد، وهو أن الشيعة القفقاسيين عندما يأتون إلى زيارة الأئمة في كربلاء والنجد كانوا يستخدمون ظهور الحيوانات في سفرهم، أسلحتهم السيوف. وتستغرق مدة السير من ثلاثة إلى أربعة أشهر، حتى يصلوا إلى العتبات المقدسة وكلهم لهفة لرؤية قبور الأئمة، ونفوسهم مفعمة بالحب لآل البيت. فصادف أن دخلت إحدى قوافل الزائرين القفقاسيين إلى كربلاء يوم العاشر من المحرم، وكانت المدينة صورةً صادقةً للحزن، لقد سُودَت المساجد والجوامع، وواجهات المحال، والبكاء واللطم على أئمّه، ومقتل الحسين يُقرأ في الشوارع أو في الصحن الحسيني الشريف.

واتفق أن يكون أحد القفقاسيين جاهلاً بهذه الأمور، فشرح له أحد العارفين باللغة التركية معركة الطفت. وأظهر له بشكلٍ لا يطيقه قلب محبٍ الصور المؤلمة التي مررت على الحسين ومنْ معه. فأثر ذلك في نفسه، وأفقدته صوابه، فسلَّ سيفه، وضرب

رأسه ضربةً منكرةً مات على أثرها. وتحولت مواكب العزاء إلى تشيع ذلك الرجل الزائر. استحسن أحد رؤساء مواكب العزاء (وكان تركياً) هذه العملية، فنظم في السنة التي تلت الحادثة عزاءً مكوناً من مجموعة صغيرة من الأفراد، يلبسون الأكبان، ويحملون السيف. ذهب بهم إلى المكان المعروف اليوم بالمخيم (خيمگه)، وجاء بحلاقٍ، فحلق شعر رؤوسهم، وجرح كلَّ فردٍ منهم جُرحاً بسيطاً في رأسه، وخرجوا بهذه الهيئة متوجهين إلى مرقد الحسين، وهو يندبون (يا حسين)، حتى وصلوا إلى الصحن الشريف، وبعد عويلٍ وبكاءٍ تفرقوا...»^(١١).

ويلوح هذا من كلام الشيخ مرتضى المطهرى أيضاً، في بعض كتبه، حيث يقول: «إنَّ التطبيل والطبلول جاءت دخيلاً على الإسلام والمسلمين، ومذهبنا خاصةً، من أرثوذكس التففاس، وسرت في مجتمعاتنا كالنار في الهشيم»^(١٢).

وتقول الدكتورة سلوى العمد أستاذة الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في جامعة فيلادلفيا: «أما الشكل الشائع لاعشوراء على النحو المعروف لنا في الوقت الحاضر (أي رواية سيرة الحسين في محافل شعبية) فتعود جذوره... على الأرجح... إلى القرن العاشر للهجرة/الحادي عشر للميلاد، عندما اعترى الصوفيون سدة الحكم في إيران، واتخذوا من التشيع عبادة رسمية لدولتهم... وكان لهم دورٌ في انتقالها إلى الهند وأذربيجان التركية، والأناضول، وبعض مناطق سيبيريا... ومع الوقت تطورت هذه الشعائر بنوعيتها المعروفة لنا في الوقت الحاضر، أي رواية سيرة الشهيد (ممصرحة في تجمعات شعبية حافلة)، تليها المواكب. وكانت حصيلة الدمج بين هذين النمطين في إيران إبان القرن الثامن عشر ولادة ما يعرف في هذا البلد بمسرح التعزية»^(١٣).

وقد بحث هذه المسألة الكثير من الباحثين، كالدكتور علي الوردي في كتابه القيم (لحظات اجتماعية من تاريخ العراق المعاصر)؛ والدكتور علي شريعتي في كتاب (التشييع العلوي والتشييع الصوفي)؛ وكذلك كامل مصطفى الشبيبي في كتابه (الفكر الشيعي والنزعات الصوفية)؛ وإسحاق النقاش في كتابه (شيعة العراق)؛ وغيرهم من الأكاديميين وأصحاب القلم، فلثراجع كتبهم، ففيها المزيد حول الموضوع.

المقالة من زاوية فقهية —

يلاحظ قارئ الكتاب من خلال تصفّحه للأسئلة الواردة في الكتاب أنَّ كثيراً منها يستفسر عن الممارسات الجديدة، ويطرح إشكالية عدم وجودها في زمن الأئمَّة^{عليهم السلام}، وبالتالي فمن أين نشأت مشروعيتها؟ والمؤلف يستدلُّ دائمًا بالتقية، ففي ص ١٢٥ سُئل عن العزاء بشكَّله الحالِي؛ إذ إنَّه لم يكن متعارفاً في عهد أهل البيت^{عليهم السلام}، فأجاب بأنَّ الشيعة «كانت تعيش تحت ظروف التقية»، وبالتالي لم تتمكنُ من إقامتها، ولو أنَّها تمكَّنت في ذلك الزمان لأقامتها^(١)، وهذا هو أول الكلام^(٢).

وفي ص ٢٤٢ سُئلوه عن زيارة عاشوراء، وعن سبب غيابها في الكتب الحديثية الكبرى للشيعة، فأجاب بأنَّ ظروف التقية هي التي منعت المحدثين من إدراجها مع بقية الأحاديث في كتبهم^(٣). ثم بدأ المجيب بعد ذلك بسرد كلام عاطفي أكثر منه علمي، وذكر أنَّ الشيعة تعرَّضت للاضطهاد على طول الخط، وأنَّ الحُكَّام فعلوا بهم كذا وكذا، إلى غير ذلك مما لا يهمنا كثيراً التعرُّض له هنا.

وأعاد الكرة في ص ٢٥٩، فأجاب بما مضمونه: إنَّ زيارة عاشوراء إنما حُذفت بعضُ مقاطعها بسبب الظروف الصعبة التي كان يمرُّ بها محدثُ الشيعة، وبالتالي عملوا بالتقية، فلم يثبتوا فقرات زيارة عاشوراء بشكَّلها الحالِي^(٤).

والواقع أنَّ فتح باب التقية، والاستدلال بها على صحة كلَّ ما استجدَّ بعد عصر الأئمَّة^{عليهم السلام}، هو أمرٌ خطير؛ إذ لا يمكن فتح هذا الباب في عملية الاستباط الشرعي، حيث لا بدَّ أن يدلُّ الدليل على أنَّ الإمام كان في حالة تقية، ولذا لم يمارس هذا الفعل أو لم يَتَّخِذ ذاك الموقف. وهذا الاستدلال موجَّه إلى بسطاء الناس، وإلى القراء السدِّج، وإلا فبِإمْكَان أي شخصٍ اليوم أن يُدخل في التشيع أنواعاً من البدع والخرافات، وبِكَفِيهِ أن يجعلها مخالفةً لأهل السنة (أو العامة)، كما يسمِّيهِم المؤلِّف^(٥)، ومن ثم يحقُّ له أن يقول عن هذه البدع والخرافات: إنَّها مشروعة ومستحبَّة، ولم يمارسها أهل البيت؛ لأنَّهم كانوا في حالة مكْفَةٍ من التقية. أفالْه يمكن الالتزام بهذا؟

ثم إنَّ من المقرَّر فقهياً أنَّ الفرق بين البدْعَة والشِّعْرَة هو أنَّ الأولى لم يردُ فيها نصٌّ، بعكس الثانية؛ لأنَّ الشِّعْرَة هي أمورٌ توقيفية بنصِّ الشارع. وهذه الممارسات التي يمارسها العوامُ، ويؤيِّدها صاحبُ الكتاب، هي مما لم يردُ فيه نصٌّ أصلًا^(٢٠). ولذا أفتى فقيه العصر وأستاذ المجتهدين السيد الخوئي عليه السلام بأنَّ التطبيـر ليس من الشِّعْرَة، وأنَّه إذا استلزم توهين المذهب فهو حرام^(٢١).

ولا شكَّ بأنَّ هذه الممارسات أوجبتَ هتكَ المذهب الشيعي عالمياً. ونظرةٌ عابرةٌ على موقع الإنترنـت أو القنوات الفضائية ثرـينا حجم المأساة، وفداحة الضرر الذي أحقـته هذه الممارسات بالمذهب الشيعي.

أضرار هذه الممارسات على التشيع —

١. ضيـاع كثـير من الجـهود والأموـال هـدرـاً^(٢٢)، بلا فائـدة تذكر لـلـديـن أو المـذهب أو الصـالـح العامـ.
- وحتـى الدـماء الـتي تسـيل فيـ هذه المـمارـسـات اـقـتـرـح بعضـ الـعـلـمـاء الـواـعـيـن بـأنـ يتمـ التـبـرـع بها لـلـمـحـاجـيـن إـلـيـهاـ.
- ولـكـنـ هـذـا الـاقـتـرـاج جـوـيهـ بـالـرـفـضـ، وـقـالـ صـاحـبـ كـتـابـ (الـشـعـائـرـ الحـسـينـيـةـ) عنـ هـذـا الـعـالـمـ بـأنـهـ ضـالـ وـمـضـلـ^(٢٣)ـ!
- ٢ـ. سـبـبـتـ تعـطـيلـاً لـكـثـيرـ مـرـافقـ الـحـيـاـةـ وـأـعـمـالـ النـاسـ؛ بـسـبـبـ الـازـدـحـامـ، وـكـونـهاـ عـطـلـةـ فيـ بـعـضـ الـدـوـلـ. وـسـاـهـمـتـ وـلـاـ زـالـتـ تـسـاـهـمـ هـذـهـ المـارـسـاتـ مـسـاـهـمـةـ جـادـةـ فيـ عـرـقـلـةـ الـوـضـعـ بـشـكـلـ عـامــ.
- ٣ـ. أـصـبـحـتـ هـذـهـ المـارـسـاتـ مـصـيـدةـ عـامـةـ، يـقـتـلـ بـهـاـ هـؤـلـاءـ النـاسـ الـبـسـطـاءـ مـنـ قـبـلـ الـمـتـرـفـينـ وـالـمـتـشـدـدـينـ. وـلـعـلـ مـجاـزـ الـهـنـدـ وـالـبـاـكـسـتـانـ، وـمـاـ حـدـثـ وـيـحـدـثـ فيـ الـعـرـاقـ مـنـ تـفـجـيرـاتـ لـهـذـهـ الـمـواـكـبـ وـالـتـجـمـعـاتـ، وـآلـةـ الـقـتـلـ الـتـيـ طـالـتـ الـمـئـاتـ وـالـعـشـرـاتـ، خـيرـ شـاهـدـ عـلـىـ مـاـ نـقـولـ^(٢٤)ـ.
- ٤ـ. إـنـ كـثـيرـاًـ مـنـهـاـ تـسـبـبـ ضـرـراًـ لـلـنـفـسـ، كـالـإـدـمـاءـ^(٢٥)ـ، وـاحـمـرـارـ الـجـلدـ، وـغـيرـ ذلكـ. وـقـدـ ذـهـبـ جـمـلةـ مـنـ أـكـابرـ الـفـقـهـاءـ إـلـىـ حـرـمةـ إـلـضـرـارـ بـالـنـفـسـ^(٢٦)ـ.

٥. جعلت هذه الممارسات من الشيعة أضحوكةً للتذرُّع والاستهزاء. فالعالم المتحضرُّ اليوم ينظر إلى ممارسات عوام الشيعة في شهرِيِّ محرَّم وصفرٍ وغيرهما كما ينظرون إلى ممارسات الهندوس في مناسباتهم الخاصة، من الضرب الوحشي المبرح، والمشي على النار، ونحو ذلك من الطقوس العنيفة والغريبة. فإذا عرفنا أنَّ ممارسات الهندوس غير حضارية، ولا تتماشى مع هذا العصر، فكذلك نعرف أنَّ هذه الممارسات التي يقوم بها بعض الشيعة هي أيضًا غير حضارية ومتخلفة.

٦. بُئْتُ من خلالها الكثير من الأكاذيب والأخبار المختلفة على أهل البيت، والتي صدَّقها البسطاء بمرور الزمن، ومنها، على سبيل المثال: زواج القاسم؛ وخروج النساء إلى جسد الحسين وهنَّ ناشرات الشعور؛ وأنَّ هذا الإمام قتل سبعين ألفًا؛ وذلك قتل مئة ألف، وأنَّ أمَّ وهب قتلت برأس ابنها مئتي رجلٍ؛ إلى غير ذلك من السخافات التي لا يقبلها العقل السليم.

٧. يرى العقلاة والمحللون النفسيون أنَّ هذه الممارسات تشجع على العنف بشكلٍ واضح، وخصوصاً لدى الأطفال والراهقين، الذين يشاهدون مشاهد الدم والضرب حتى أحمرار الجلد... إلخ، فإنَّ هذا سيجعل منهم مشاريع مستقبلية متطرفة وعنيفة، وربما إرهابية.

٨. وهو الأخطر من بين هذه الأضرار، وهو أنَّ هذه الشعائر تساهم في إفراط ثورة الحسين من محتواها الحقيقي، وتحول القضية الحسينية إلى ممارساتٍ وطقوس، وبالتالي تصرف الأنظار عن الأهداف السامية التي أرادها الحسين بثورته، حين سُئل عن أهداف ثورته فأجاب: «إِنَّمَا خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر»^(٢٦). لقد أراد الحسين^{عليه السلام} أن يعطي درساً للأمة بأنَّ لا تستسلم للأمر الواقع الذي يفرضه عليها الطغاة، بل لا بدَّ أن تمتلك الشجاعة لغير الواقع الفاسد، وأن تطالب بحقها المسلوب، وتسترجعه ولو بأعلى الأثمان، حتى لو كلفها ذلك حياتها وحياة أعزائها وفلذات كبدها، بل حتى لو كلفها ذلك أطفالها الرُّضعَ:

وتركت للأجيال حين يلزّها
عنت السُّرُى ويضيق فيها المهرُب

عنت السُّرُى ويضيق فيها المهرُب

جثَّ الضحايا من بنيكَ ثرِيْهُم
أنَّ الحقوقَ بمثل ذلك تطلبُ
مولايَ أنتَ لـكُلّ جيلٍ صاعِدٍ
قبَسٌ يُنيرُ له السُّرى ويحبِّبُ^(٢٧).

لم يكن هدف الحسين^{عليه السلام} أن تجتمع الحشود لت بكى عليه، أو تضرب رؤوسها بالسيوف، وتصبح (حيدر حيدر)، ولكننا نشاهد تشويباً غير مبرر لهذه الثورة الجبارية التي أحدثت هزة في العالم الإسلامي، وأحيط الدين الإسلامي من جديد. يقول المستشرق الألماني ماربين: «قدم الحسين للعالم درساً في التضحية والفاء، من خلال التضحية بأعز الناس لديه، ومن خلال إثبات مظلوميته وأحقيته، وأدخل الإسلام والمسلمين إلى سجل التاريخ، ورفع صيتها». ولقد أثبت هذا الجندي الباسل في العالم الإسلامي لجميع البشر أن الظلم والجور لا دوام له، وأن صرح الظلم مهما بدا راسخاً وهائلاً في الظاهر، إلا أنه لا يعدو أن يكون أمام الحق والحقيقة إلا كريشة في مهب الريح»^(٢٨).

ولعل أجمل وأروع ما قرأت حول هذا الموضوع هو الصفحات التي سطرها قلم الباحث الكبير الأستاذ حيدر حب الله، في كتابه (دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر)، بعنوان: (الحركة الحسينية والتأصيل الفقهي لشرعية الثورة..، قراءاتٌ ومتابعات)^(٢٩)، في ما يقارب ستين صفحة، حيث أجاد فيها، وأفاد بما لا مزيد عليه.

غياب ثقافة الحوار—

من الأمور التي يلاحظها قارئ الكتاب أيضاً هو الطريقة البدائية في التعامل مع المختلفين في الرأي. فمن يتساءل أو يحاول أن يعقلُن مسألة الشعائر الحسينية يتعرّض لأنواع من الهجوم اللفظي الجارح في هذا الكتاب؛ فتارة يُتهم بالجهل؛ وأخرى بقلة الوعي، وكأنّ أهل البيت أعطوا وكالة مطلقة لصاحب الكتاب فقط، وأنه هو وحده من يمتلك الحقيقة المطلقة، ولذا نراه يعبر عن كلّ رأي يخالفه بأنه (شبهة)، ويتهجم على صاحبه.

ففي معرض حديثه عن زيارة عاشوراء، وأنها ثابتة بالقطع، واستدلّ على ذلك بدليل لا يوجب الظنّ، حيث قال: إن لها آثاراً عجيبة، رأها المداومون على الزيارة، ثم

قال بعد ذلك: «فلا تستمعوا إلى كلام الجاهلين والمنحرفين، الذين أبعدهم الله تعالى عن رحمته»^(٣٠)! ويصف هؤلاء العلماء والباحثين بأنّهم «محرومون من لذة العبادة»، وهذا هو الذي دعاهم إلى التشكيك في زيارة عاشوراء^(٣١).

وأما من يدرس الأدعية والزيارات، ويعتبرها: ليعرف مدى صحتها . وبالتالي فقد يشكّ في بعضها إذا أوصله البحث العلمي إلى ذلك .. فهو ناقص الفهم، وجاهل غير مطلع، بنظر صاحب الكتاب. اسمعه يقول: «وانْ كَانَ الْبَعْضُ يَشْكُكُ فِي صَحَّةِ بَعْضِ الْأَدْعِيَّةِ فَمَا ذَلِكُ إِلَّا لِفَهْمِهِمُ النَّاقِصُ، النَّاشِئُ مِنْ جَهْلِهِمْ، وَعَدْمِ اطْلَاعِهِمْ»^(٣٢) .

وأما المثقفون من طلبة العلوم الدينية، والذين لا يحبون أن يقبلوا كلّ كلام يسمعونه بدون أن يتحققوا منه، ومن صدوره من الأئمة، ويبحثون ذلك مع غيرهم؛ لينشأ حراك ثقافي له ثمراته المحمودة، فقد وصفوا في الكتاب بأنّهم «يبيّنون السموم»، لا لشيء إلا لأنّهم قالوا: هذا لم يثبت سنته، وذاك لا نعلم صحته^(٣٣) . وفي صفحة ٢٧٢ عبر أيضاً عنّي يخالفه في الرأي بأنه «يسعى لتضليل العوام»، وأنّه من «الجهال»^(٣٤) .

وهذه مجرد نماذج، أردت لقارئي الكريم أن يطلع عليها، وإلا فالكتاب مملوء بنظائرها.

والحقيقة أنّ هذا الأسلوب بعيد كلّ البعد عن أسلوب أهل البيت، ومنهجهم المتميّز في الحوار، وكيف أنّهم كانوا يلحوّن إلى أرقى الأساليب وأكثراها أدباً في حوارهم مع مخالفتهم، بل مع الملحدين، كما نرى ذلك واضحاً في مناظرات الإمام الصادق عليه السلام، بما بالك ونحن أبناء مدرسة واحدة؟! هل يصحّ أن نصف بعضاً بالجهل وقلة العلم؛ مجرد أنّ البحث العلمي أوصله إلى التشكيك في زيارة أو ممارسة معينة؟! وليت شعرى منّ الذي يجب أن يوصف بالجهل؟ هل هو من يحقق ويتفحّص الأسانيد؛ ليصل إلى النتيجة، أم من يجدتها في كتب الحديث، فيسلم بها؛ لأنّ الجميع يقبلها؟

خاتمة المطاف—

كانت هذه مجرد خواطر وتحليلات؛ ربما يكون فيها الصواب؛ وربما يجاوزها.

ولكنَّ المهمَّ هو أن تتحرَّك العقول، وتفكُّر في ما تفعل، وفي ما تقرأ. ينبغي أن لا ننظر إلى كلَّ شيء بعين القدسنة، فهناك الكثير من الأمور التي أخذت طابع القدسنة؛ بسبب مرور الوقت، ورسوخها في الوعي الجماهيري. ولو لاحظها الباحث لوجد أنَّ أصلها ممارساتٌ فرديةٌ ما أنزل الله بها من سلطان. وهناك الكثير من الفتاوى التي تجاذب النصَّ الديني، وتبقى مجرد فهمٍ شخصيٍّ لهذا الفقيه أو ذاك. وهناك الكثير منمَّن يكتبون أو يصدرون المنابر وليس لهم من العلم إلَّا مجموعة من الأخبار الموضوعة، وليس لهم نصيبٍ إلَّا الجهل والمساهمة في تحالف الأمة وتأخرها.

ويطيب لي أن أختتم مقالتي بكلمة للمرجع الراحل السيد محمد حسين فضل الله، وفيها خلاصة ما أردناه في مقالتنا. يقول ﷺ: «إِنِّي أَحْمَلُ الْمَسْؤُلِيَّةَ التَّامَّةَ لِكُلِّ خُطُبَاءِ الْمَنَابِرِ الْحُسَينِيَّةِ» في عاشوراء إزاء مشكلة التوجيهات المسيئة والسيئة للإسلام، وتوجيه الناس لارتكاب ممارسات وعادات دخيلة علينا، من ضرب بالسيوف والسلالس، وتطبيير؛ لحرمة ذلكم الأشياء؛ نتيجةً للضرر الناتج عنها... وأمّا قصة الشعائر الحسينية فليس لك أن تصنع أنت شعيرةً، وأصنع أنا واحدةً؛ حيث لا بدَّ أن يأتي بها نصٌّ من النبيَّ أو الإمام، حتى يصحُّ القول بأنَّها من الشعائر الواجب اتّباعها...»^(٣٥).

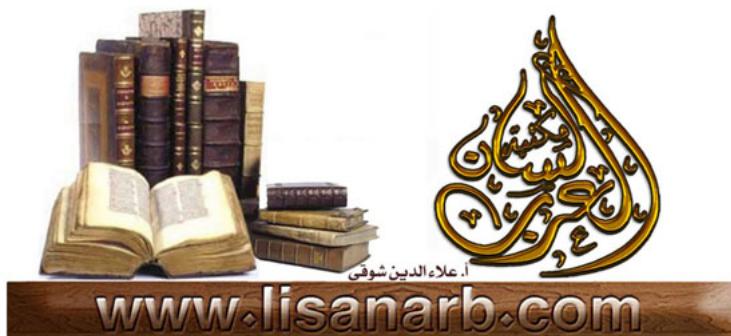
ونسأل الله تعالى أن يهدينا جميعاً إلى ما فيه الخير والصلاح.

المفهوم

- (١) الشيخ جواد التبريزى. الشعائر الحسينية. دار الصديقة الشهيدة، الطبعة الأولى. ٢٠١٠م.
- (٢) حيث إنَّي أجيد اللغة الفارسية، وقد درستُها كلغةٍ ثانيةٍ في الجامعة.
- (٣) الخليل الفراهيدى، العين ١: ٢٥١، (ش.ع.ر.).
- (٤) من ص ١٨ إلى ٤٢.
- (٥) ص ٤٤.
- (٦) ص ٤٨.
- (٧) الكافى: ٥: ٥٢٨.

- (٨) نهج البلاغة: ٤ .٧٧ .٧٦ .
- (٩) الإرشاد: ٢ .٩٤ .
- (١٠) دعائم الإسلام: ١ .٢٢٦ .
- (١١) راجع: الأستاذ طالب علي الشرقي، الشعائر الحسينية بين الوعي والخرافة: ٨٤ .٨٥ .
- (١٢) الجدب والدفع في شخصية الإمام علي: ١٦٥ .
- (١٣) د. سلوى العمد، الإمام الشهيد في التاريخ والأيديولوجيا.. شهيد الشيعة مقابل بطل السنة: ١٥٦ .
- (١٤) جواد التبريري، الشعائر الحسينية: ١٢٥ .
- (١٥) ص ١٢٥، ٢٤٢، ٢٥٩، وغيرها من الموارد التي لا تخفي على المتتبع.
- (١٦) المصدر السابق: ٢٤٢ .
- (١٧) المصدر السابق: ٢٥٩ .
- (١٨) كما في صفحة ٢٤٢، ٢٤٢ .
- (١٩) وقد افتخر صاحب الكتاب بأنّ الشيخ التبريري هو أول من أسس مراسم الأيام الفاطمية. وحولها إلى عاشوراء ثانية: ليكون ذلك مفخرةً تُضاف إلى سجل أعماله الخالدة! (الشعائر الحسينية: ٣٧٤ .)
- (٢٠) المسائل الشرعية: ٢ .٣٣٧ .
- (٢١) وقد جاء في الكتاب أنَّ بعض أصحاب المجالس سأّل الشيخ التبريري عن طبخ الطعام الزائد عن الحد في المجالس الحسينية؟ فأجابه الشيخ: لا مانع من الطبخ الزائد في مجالس العزاء...؛ إذ لا إسراف في مجالس أهل البيت^{عليهم السلام}...، فاطبقوا الطعام لعزاء سيد الشهداء^{عليه السلام}. حتى لو كان أكثر من الحد اللازم. (الشعائر الحسينية: ٢٢٥ .٢٢٦ .)
- (٢٢) راجع فتاوى صاحب الكتاب، ومنْ هم في خطه، حول المرجع الراحل السيد محمد حسين فضل الله في كتاب (الحوزة العلمية تدين الانحراف)، الذي طبعته جهاتٌ غير معروفة!
- (٢٣) ومن عجيب ما ورد في الكتاب أنَّ مجموعة من المؤمنين طلبوا من المرجع التبريري أن يفتت بعدم جواز السفر إلى العراق في تلك الفترة؛ حفاظاً على سلامتهم؛ نظراً لخطورة الأوضاع، واستهداف الزوار في تلك الفترة، لكنه امتنع عن ذلك، وقال: كيف أمنعهم من هذا الفيض العظيم! حتى لو سبب ذلك تعريض أنفسهم للموت، فإنَّ مَنْ مات وهو في طريقه إلى زيارة الإمام الحسين^{عليه السلام} مات شهيداً. (الشعائر الحسينية: ٣١٦ .٣١٧ .)
- (٢٤) أي إخراج الدم، والدم نجسٌ حسب ما يرى الفقهاء. وبالتالي فالقوم يتقرّبون إلى الله بتجميس أجسامهم! وشرّ البلية ما يُضحك.
- وقد ورد في الكتاب أنَّ شاباً من أهالي مدينة كاشان جاء إلى مكتب الشيخ التبريري . وقد بدأ الجروح على طرف وجهه، وقد تجمّد الدم على تلك الجروح .، مستفسراً عن صحة عمله، فلما رأه الشيخ وضع يده على جرحه، وقال: ولدي، هذا هو الجزء بعينه، حفظكم الله آيتها الشباب، وجعلكم

- من أنصار العجّة. (الشعائر الحسينية: ٢٥٦).
- فتلحظ أنّ الهاجس الذي يسكن المؤلّف هو تقدیس ما يسمّيه الشعائر الحسينية، واحترامها، حتّى لو كان ذلك على حساب النصوص!
- (٢٥) كما ذهب إلى ذلك الشيخ الأنصاري، والسيد فضل الله، وغيرهم.
- (٢٦) الخوارزمي، مقتل الحسين ١: ١٨٨.
- (٢٧) من قصيدة (الحسين أبو الشهداء)، للشاعر العراقي الكبير مصطفى جمال الدين.
- (٢٨) راجع: كتابه القيم (السياسة الإسلامية)، الذي أفضى فيه الحديث عن ثورة الإمام الحسين، وعن تحليله لهذه الثورة، ودورها الرئيسي في بعث الإسلام من جديد.
- (٢٩) حيدر حب الله، دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر ٣: ٢٠٣ - ٢٦٣.
- (٣٠) المصدر السابق: ٢٥٤.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) المصدر السابق: ٢٥٥.
- (٣٣) المصدر السابق: ٢٥٩.
- (٣٤) المصدر السابق: ٢٧٣.
- (٣٥) حوار مع جريدة الوطن، بتاريخ ١١/٨/٢٠٠٨م.



قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

مؤسسات

أفراد

اسم المشترك:.....

العنوان الكامل:.....

الهاتف:..... فاكس:.....

مدة الاشتراك:..... ابتداءً من:.....

البلغ:..... عدد النسخ:.....

نقداً إلى:..... شيك مصرفي:.....

التاريخ:..... التوقيع:.....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ل.ل سوريا ١٥٠ ل.س الأردن ٢,٥ دينار الكويت ٣ دينار
العراق ٢٠٠ دينار الإمارات العربية ٣٠ درهماً البحرين ٣ دينار قطر
٢٠ ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٣ ريال اليمن ٤٠٠ ريالاً مصر ٧
جنيهات السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شلن ليبيا ٥ دنانير الجزائر
٣٠ ديناراً تونس ٣ دينار المغرب ٣٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية تركيا
٢٠٠٠ ليرة قبرص ٥ جنيهات أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولار.

Nosos Moasera

Th8 YEAR – NO. 30 - 31 , Spring & Summer 1434 – 2013

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon . P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net